ISSN 0131-2642

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК
29 (92)

ИСТОРИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК
29 (92)

ИСТОРИЯ И ФИЛОЛОГИЯ





ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО „НАУКА"
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1987

Очередной выпуск „Палестинского сборника" посвящен работам советских востоковедов в области древней и средневековой истории и культуры народов Ближнего Востока.

Выпуск содержит также рецензии и информацию о деятельности Ленинградского отделения Российского палестинского общества.

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

Вып. 29(92)

История и филология

Утверждено к печати
Российским палестинским обществом при Академии наук СССР

Оригинал-макет для печати подготовлен Российским палестинским обществом при АН СССР

Редактор издательства Р.К. Паэгле
Технический редактор И.М. Кашеварова

ИБ № 21326

Подписано к печати 4. 12. 87. М-33176. Формат 70x108/16. Бумага офсетная № 1.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 17.50. Усл. кр.-от. 17.76. Уч.-изд. л. 18.63. Тираж 1450.
Тип. зак. № 2291. Цена 2 р. 80 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство „Наука".
Ленинградское отделение.
199034, Ленинград, В-34, Менделеевская лин., 1.

Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография издательства „Наука".
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.

П $\frac{0504000000-717}{042(02)-87}$ 29-87-IY

С.А. Ершов, Ю.А. Пятницкий, К.Н. Юзбашян

РУССКИЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ

(к 90-летию со дня основания)[1]

26 февраля 1895 г. в Константинополе торжественно был открыт Русский Археологический институт (далее – РАИК), который практически явился первым русским научно-учебным заведением за границей. Основной целью Института было изучение памятников древности, преимущественно византийского периода. Образование РАИК – закономерный результат развития отечественного византиноведения. Уже со второй половины XIX в. русская историческая наука обратила особое внимание на христианские памятники Востока: организуются специальные художественно-археологические экспедиции Порфирия Успенского, П.И. Севастьянова, Н.П. Кондакова, А.А. Дмитриевского; активизируют свою научную деятельность на Востоке Палестинское общество, Академия наук, русские духовные учреждения. К концу XIX в. в России сложилась школа византиноведения с собственными традициями и методами исследования. В 1894 г. вышел первый том „Византийского временника" – журнала, с наибольшей полнотой отразившего особенности развития русского византиноведения и его необычайно широкий исследовательский диапазон. Проблемы политической и социальной истории, истории культуры, связи Византии с Востоком и Западом привлекали внимание русских ученых. Большой размах приобрело коллекционирование византийских памятников. Интенсивно велись археологические раскопки. Русская школа византиноведения очень скоро получила мировое признание. И одной из самых славных страниц отечественной науки является деятельность РАИК. Все крупные работы Института коренным образом меняли традиционное течение научной мысли. На протяжении вот уже многих десятков лет ни один серьезный исследователь не может не учитывать достижений РАИК практически во всех областях византиноведения.

Вопрос о необходимости создания Института и обсуждение его проекта затронули широкие слои русского общества, и это лишний раз подтверждает, насколько актуальным и важным было открытие РАИК. В поддержку Института выступили дипломатические круги, особенно русский посол в Константинополе А.И. Нелидов, впоследствии его первый почетный председатель.[2] В 1880-х гг. идея создания специального института по византиноведению на Востоке обсуждалась среди ведущих русских ученых.[3] Наиболее значительную роль в составлении проекта Института сыграли профессора Новороссийского университета Н.П. Кондаков, А.И. Кирпичников, Ф.И. Успенский. В 1887 г. они разработали первый проект Института, который в течение семи лет подвергался различным переделкам, переходил из одного ведомства в другое.[4]

Так, проекты Института вызвали бурную дискуссию на VIII Археологическом съезде. В 1891 г. проекты устава и штата были отправлены на рассмотрение в Московское археологическое общество и директору Публичной библиотеки А.Ф.Бычкову. В 1892 г., после очередной переделки, они рассматривались специальной комиссией Академии наук. Только 23 мая 1894 г. Александр III утвердил устав и штат Русского Археологического института в Константинополе, и лишь еще почти через год состоялось его торжественное открытие.[5]

Уже при разработке проекта наметились основые задачи Института, которые нашли отражение в его уставе. Согласно уставу, РАИК должен был способство-

вать научным занятиям русских ученых на территории бывшей Византийской империи, руководить подготовкой присылаемых в Институт лиц, для которых читались специальные курсы по истории и культуре Византии и организовывались научные экскурсии. В соответствии с уставом „научные задачи Археологического института заключаются в исследовании монументальных памятников древности и искусства, изучении древней топографии и географии, описании древних рукописей, занятиях по эпиграфике и нумизматике, исследованиях быта и обычного права, языка и устной словесности народностей, входивших в состав Византийской империи".[6] РАИК имел право проводить археологические раскопки и устраивать научные экспедиции, получив от турецких властей разрешение оставлять за собой половину найденных при раскопках памятников, при условии передачи другой половины в Оттоманский музей. Для публикации отчетов о работе, протоколов заседаний и научных трудов русских и зарубежных членов создавался специальный печатный орган – „Известия РАИК". При Институте образовывались библиотека и кабинет древностей.

В течение 20 лет своего существования в Константинополе РАИК успешно выполнял возложенные на него задачи, причем штат состоял из директора и одного, а с 1900 г. – двух ученых секретарей. Институтская библиотека очень скоро стала лучшей в Константинополе. Скромный кабинет древностей вырос в интереснейший музей, обладавший первоклассными памятниками византийского искусства. Коллекция моливдовулов (свинцовых печатей) была одной из лучших в мире.[7] Следует отметить важную особенность музея: это была не коллекция редкостей и не антикварная лавка, где скапливается всё, что попадается под руку, а собрание материала, подбираемого по мере средств и возможностей для научных занятий членов Института. Заметным явлением в международной научной жизни стали 16 томов „Известий РАИК", отличавшихся „публикованием и обработкой свежего материала".[8] Некоторые тома носили монографический характер и были посвящены наиболее крупным работам Института: 10-й том – раскопкам в Болгарии, 11-й – мечети Кахрие-Джами, 12-й – Серальскому Октатевху. Был подготовлен и доведен до корректуры 17-й том, но первая мировая война помешала его выходу. В этом томе, от которого сохранились лишь фрагменты корректуры, должны были выйти работа Ф.И. Шмита о мозаиках Нового монастыря на Хиосе, „каталог византийских икон", составленный мадам Бланш, корпус греческих христианских надписей Никоса Бенса, исследование Б.А. Панченко о византийских постройках в районе константинопольского Акрополя.[9]

Важную роль сыграл РАИК в подготовке научных кадров. В стенах Института, возглавляемого крупнейшим русским византинистом Ф.И. Успенским, в разные годы работали М. Погодин, Б.В. Фармаковский, Р.Х. Лепер, О.В. Вульф, Б.А. Панченко, Ф.И. Шмит, П.А. Яковенко, Н.Л. Окунев – ученые, которые внесли значительный вклад в развитие византинистики.[10]

Основание Института в Константинополе было далеко не случайным. Именно Константинополь был самым притягательным центром для научных исследований. Блестящая столица византийских императоров с ее прославленными храмами и дворцами, ипподромом и площадями явственно проступала в застройке турецкого Стамбула. Становилась реальной перспектива проверки средневековых описаний „Нового Рима". Топографическое изучение Константинополя и детальное обследование наиболее прославленных памятников входили в задачи Института с момента его основания, но удалось осуществить этот обширный план лишь частично. Работать приходилось в очень сложных условиях, и перед учеными вставали порой непреодолимые препятствия. „Полиция имела предписание не допускать фотографировать или зарисовывать памятники без специального на то разрешения", – вспоминал Ф.И. Успенский.[11] Особенно трудными были 1906 и 1907 гг., когда „Турецкое правительство запретило иностранцам под различными предлогами посещение почти всех мечетей, древних церквей, в том числе даже св. Софии, и члены Института не могли посетить даже исследованную Институтом Кахрие без документа и каваса" (полицейского).[12]

Самой крупной работой Института в Константинополе и единственной, которую удалось осуществить в полном объеме, является изучение монастыря Хора. Церковь монастыря, превращенная в XV в. в мечеть Кахрие-Джами, сохранила уни-

кальные мозаики и фрески палеологовского времени, имеющие мировое значение. Институтом были сделаны точные обмеры храма, тщательно изучена его архитектура. С расчищенных и частично укрепленных мозаик художник Н. Клуге снял копии. Работы завершились выходом в 1906 г. 11-го тома „Известий" в виде великолепного альбома рисунков и чертежей Н. Клуге, сопровождавшегося текстом ученого секретаря РАИК Ф.И. Шмита.[13]

В 1906 г. Институт приступил к изучению базилики Студийского монастыря - мечети Имрахор. Даже недолгие трехмесячные раскопки привели к открытию замечательных произведений византийской пластики.[14] В мусоре, которым еще в древности завалили подземелье базилики, был найден редкий памятник византийской перегородчатой эмали: золотой медальон с изображением апостола Иакова. Б.А. Панченко, написавший об этой находке статью, датировал медальон концом X-началом XI в. и счел его „остатком драгоценностей из ризницы или с икон Студийского монастыря".[15]

В 1911 г. при проведении второй железнодорожной колеи возле вокзала Сиркенджи были открыты фундаменты стен, капители, обломки колонн, карнизы. С помощью Оттоманского музея РАИК смог зарисовать и сфотографировать находки. Обработка этого материала позволила сделать выводы о местонахождении, плане и архитектурных особенностях храма Димитрия, церкви и квартала Евгения в районе византийского Акрополя.[16]

В 1912 г. сильный пожар уничтожил турецкие кварталы в центре Константинополя, обнажив остатки Большого дворца. Получив разрешение от турецких властей, Институт снял план и обмерил развалины, расчистил несколько полуподземных помещений, заваленных мусором, а в июле 1914 г. сотрудники Института приступили к зондированию.[17] В том же году РАИК провел археологическое обследование одного из прославленных византийских храмов - церкви Халкопратийской Богоматери. Вновь помог случай: при постройке кинематографа недалеко от св. Софии были обнаружены остатки древнего храма. Владелец позволил начать раскопки, в результате которых раскрылись апсиды храма, часть фундамента и прилегающие портики.[18] Накопленный в 1900-е гг. материал дал возможность Б.А. Панченко приступить к фундаментальному труду по топографии древнего Константинополя, и остается лишь сожалеть, что рукопись этой книги, по-видимому, безвозвратно утеряна.[19]

С первого года своей работы Институт начал проводить регулярное обследование и учет памятников на территории бывшей Византийской империи путем археологических экспедиций и экскурсий. Балканы и Малая Азия, Трапезунд и северная Италия, Сирия и Палестина входили в круг интересов РАИК. Среди археологических работ важное место занимали раскопки в Болгарии, получившие исчерпывающее освещение в „Известиях" Института.[20] Эти исследования, проводившиеся в 1899-1900 гг. близ селения Абоба и в 1905 г. в Преславе, позволили совершенно по-новому представить историю Первого болгарского царства и положили начало регулярному археологическому изучению двух болгарских столиц - Плиски (Абоба) и Преслава.

Менее освещены в литературе раскопки у села Патели в Македонии. В 1898г. здесь при прокладке железной дороги был обнаружен некрополь бронзового века. О находке стало известно Институту, который первым оценил важность открытия в Македонии памятников так наз. Гальштатского периода и предпринял раскопки, продолжавшиеся несколько лет.[21] В результате было вскрыто около 200 могил с разнообразным погребальным инвентарем. В отчете Института отмечалось, что „главное значение некрополя в Патели заключается в том, что он является посредником между примитивными культурами северной и средней Европы и стран Средиземноморья".[22] Таким образом, работы в Патели положили начало изучению вопроса о происхождении македонских племен. К сожалению, остались неопубликованными дневники раскопок 1898 и 1899 гг.[23] и не был введен в науку найденный в захоронениях инвентарь, поступивший в РАИК и в Оттоманский музей.

Занятия доисторической археологией Балканского полуострова, начатые раскопками в Патели, приобрели систематический характер. В 1911 г. в Институте было создано специальное отделение для изучения древностей Балкан „с целью

разрешения этнографических и культурных проблем на границе Европы и Азии".[24] В археологических экспедициях участвовали сербские, македонские, болгарские ученые. В 1911 и 1913 гг. велись раскопки у села Винчи, близ Белграда,[25] а в 1912 г. - разведочные работы в устье р. Марицы.[26]

Широкую известность получила экспедиция 1900 г. в Сирию, связанная с приобретением и перевозкой в Россию знаменитого Пальмирского тарифа (хранящегося ныне в Эрмитаже) и обследованием монастыря Симеона Столпника.[27] К итогам этой экспедиции следует отнести пополнение музея Института прекрасными пальмирскими рельефами.[28]

Одной из последних экспедиций была поездка летом 1914 г. в окрестности Бруссы (Малая Азия), где РАИК обратил внимание на развалины средневековой крепости и предположил начать их археологическое исследование.[29]

Постоянно привлекали внимание русских ученых памятники византийской монументальной живописи. В 1907 г. в базилике св. Димитрия в Фессалониках, превращенной турками в мечеть Касимиэ, начался ремонт, во время которого были открыты древние византийские мозаики и фрески. Узнав об этом, Ф.И. Успенский и Н. Клуге поспешили в Фессалоники. На их глазах фрески были вновь заштукатурены, и удалось только описать их. Очистка штукатурки проводилась такими варварскими способами, что, опасаясь за судьбу мозаик, Ф.И. Успенский выпросил у турецких властей согласие на дальнейшее раскрытие мозаик под его наблюдением художником Института Н. Клуге. Благодаря усилиям РАИК в научный оборот были введены уникальные памятники византийского искусства.[30]

Ф.И. Шмит после издания мозаик Кахрие-Джами начал обширный труд о византийских росписях XI-XII вв. Для этой работы он предпринял изучение наиболее крупных памятников, сохранивших византийский декор. Зимой 1910 г. он посетил монастырь Неа Мони на Хиосе. В храме были поставлены леса, мозаики освобождены от копоти и пыли, тщательно сфотографированы и скалькированы. Позднее был написан исследовательский текст.[31] В 1912 г. Ф.И. Шмит обратился к мозаикам храма Успения в Никее. Под штукатуркой им были обнаружены неизвестные ранее композиции. Работы также завершились монографическим исследованием.[32] Ф.И. Шмиту посчастливилось написать книгу о декоративном убранстве этого храма на основе его непосредственного тщательного изучения, поскольку храм был разрушен во время греко-турецких военных действий 1920-1922 гг. Был обследован и монастырь св. Луки в Фокиде с богатейшим мозаичным убранством. На основе стилевых особенностей мозаик и иконографических сопоставлений исследователь предложил датировать их не началом XI в., а концом XI или началом XII в. Хотя эта датировка не была принята в науке, в статье Ф.И. Шмита содержится немало ценных наблюдений.[33]

К 1914 г. Институт находился в расцвете: за плечами был богатый и разнообразный опыт работы, налаженные контакты, широкий круг преданных помощников; решился вопрос об открытии отделений в Греции и на Балканах; успешно разрабатывались проблемы византийской скульптуры и монументальной живописи, сфрагистики, топографии Константинополя; вводились в научный оборот новые письменные и вещественные источники; Ф.И. Успенский готовил к печати второй и третий тома фундаментальной „Истории Византийской империи".

В 1914 г. с началом первой мировой войны нормальная деятельность РАИК была прервана. 16 октября в войну вступила Турция, и русские подданные обязаны были покинуть Стамбул. Как вспоминал впоследствии Ф.И. Успенский, он вынужден был уехать „с небольшим чемоданом, заключавшим в себе часть архива и некоторые предметы из музея".[34] В Россию успели переправить только инвентари, архив и некоторые фотографические коллекции, которые были размещены в Новороссийском университете.[35] Все имущество Института, библиотека, музей, научные материалы остались в Константинополе. Библиотека и часть музея находились в арендованном РАИК частном доме. Они были конфискованы и отправлены в Военное министерство. По настоянию итальянского посла Гаррони на все конфискованное имущество составили описи и из Военного министерства перевезли в подвалы Оттоманского музея.[36] Небольшая часть коллекций, включавшая наиболее интересные экспонаты, хранилась в русском посольстве, где для этого отведены были две специальные комнаты.[37] Об их судьбе мы узнаем

из письма Н. Клуге от 12 апреля 1923 г.: „С имуществом, хранившимся в музее Института в здании посольства, русская дипломатическая миссия (имеется в виду белоэмигрантская миссия. – *Авт.*) распорядилась так: все находившиеся там издания Института упакованы в ящики и вывезены из посольства. Мне неизвестно, вывезены ли уже эти ящики в Америку, куда на них был написан адрес. Наиболее ценные древности институтского музея упакованы в 36 ящиков, которые еще, кажется, из посольства не вывезены".[38]

С 1914 г. РАИК вынужден был перенести свою деятельность в Россию. Б.А. Панченко работал в Одессе, Ф.И. Успенский и Ф.И. Шмит – в Трапезунде и Петрограде. Знаменитая Трапезундская экспедиция 1916-1917 гг., организованная Академией наук для учета, сбора и спасения памятников древности на месте военных действий, рассматривалась как естественное продолжение занятий членов Института.[39] Мысль о восстановлении нормального существования РАИК никогда не покидала Ф.И. Успенского. Поразительна та громадная энергия, с которой он в течение 10 лет вновь и вновь предпринимал шаги к его возрождению. Одна из таких попыток – в мае 1920 г. – привела к обратному результату: к официальному закрытию Института как учреждения и созданию Бюро по делам РАИК при Академии материальной культуры.[40] В круг задач Бюро входили выяснение научной деятельности до 1914 г.,[41] разбор уцелевшей части архива, освещение работы после 1914 г., выяснение положения об имуществе и научных коллекциях, оставшихся в Стамбуле, и главная задача – возможность продолжения деятельности Института в Турции.

В 1925 г. при Академии наук СССР образуется Комиссия по вопросу о возобновлении Археологического института в Константинополе в составе академиков С.Ф. Ольденбурга, В.В. Бартольда, Ф.И. Успенского, Н.Я. Марра, И.Ю. Крачковского, С.Ф. Платонова.[42] Комиссия выдвигает несколько проектов реорганизации Института. Обсуждался проект научно-исследовательского учреждения, состоящего из двух отделений: гуманитарного и естественнонаучных дисциплин – с базой в Константинополе и Ангоре.[43] Разрабатывался проект „Восточного института в Константинополе" (по целям и задачам – прямого наследника РАИК).[44] К сожалению, ни один из предложенных проектов осуществлен не был. Более успешно был разрешен вопрос о возвращении в Россию научных материалов Института. Турецкое правительство в 1929 г. согласилось на их передачу в обмен на мусульманские рукописи, вывезенные в 1916-1917 гг. из Трапезунда. Для приемки имущества был направлен ученый хранитель Пушкинского Дома М.Д. Беляев.[45] Им было обследовано здание посольства, а найденные на чердаке древности тщательно собраны, описаны и упакованы. Одновременно проходила передача материалов из Оттоманского музея. Но его директор Халил-Бей отказался проводить ее по описям, мотивируя тем, что он сам принимал имущество без описей. Таким образом, как писал впоследствии акад. С.А. Жебелев, „приходилось принимать ту часть имущества, какую турецкое правительство находило возможным предоставить для возвращения СССР".[46] Как и следовало ожидать, возвращено было действительно не все. Сыграло свою роль и отсутствие самого знающего и заинтересованного человека – Ф.И. Успенского, скончавшегося в 1928 г. По прибытии ящиков в Ленинград в 1930 г. и размещении их в Библиотеке Академии наук СССР была создана Комиссия по приемке и распределению научных материалов РАИК.[47] Отобранные Комиссией рукописи и книги поступили в Библиотеку Академии наук СССР и Институт истории АН СССР, а музейные предметы – в Эрмитаж, где они значительно дополнили византийское собрание.[48]

Вопрос о восстановлении Археологического института в Константинополе встал еще раз в 1945 г., когда во время празднования 100-летия со дня рождения Ф.И. Успенского была создана специальная Комиссия по возобновлению РАИК в составе Б.Д. Грекова (председатель), Е.А. Косминского, С.В. Бахрушина, В.Н. Лазарева.[49] Эта попытка также не увенчалась успехом.

Деятельность РАИК была настолько обширна и разнопланова, а результаты столь значительны, что лишь в подробной монографии можно осветить все аспекты, поэтому мы невольно вынуждены были остановиться только на некоторых фактах работы этого Института, „который с честью держал русское научное знамя вне пределов России в течение 20 лет и выпустил его лишь в 1914 г., при начале великой европейской войны".[50]

Практика РАИК сыграла, по-видимому, немалую роль в деятельности или в проектировании других родственных учреждений. Так, близкую аналогию РАИК можно усмотреть в Анийском институте. В 1904 г. возобновились раскопки древнеармянской столицы Ани: городище вошло в состав Российской империи после русско-турецкой войны 1877-1878 гг. Руководитель раскопок Н.Я. Марр создал в Ани подлинный археологический институт со своим музеем, библиотекой, собственной серией научных публикаций. Анийский Археологический институт так и не дождался формального утверждения, но до последней археологической кампании 1917 г. действовал совершенно регулярно.[51]

В свою очередь и РАИК, и Анийский институт подготовили почву для появления проекта Русского Археологического института в Иерусалиме (предполагалось, что этот институт возьмет на себя часть задач Палестинского общества).

26 ноября 1914 г., когда мировая война была в разгаре, а деятельность РАИК и Палестинского общества на Ближнем Востоке прекращена, в Петербурге было созвано Совещание по вопросу о русских научных интересах в Палестине. Председательствовал Н.П. Кондаков, его „товарищем" (т.е. заместителем) был Н.Я. Марр, секретарями – И.Ю. Крачковский и Я.И. Смирнов. Были приглашены ученые, так или иначе связанные с деятельностью Палестинского общества: В.В. Бартольд, Н.Н. Глубоковский, А.А. Дмитриевский, П.К. Коковцов, В.В. Латышев, П.В. Никитин, Н.Б. Покровский, М.И. Ростовцев, И.И. Соколов, Б.А. Тураев, Ф.И. Успенский, П.С. Уварова, П.А. Уварова, Б.В. Фармаковский, Г.С. Фонвизин, юрисконсульт Синода М.Я. Дьяконов. Докладчиком выступил член Государственной думы Е.П. Ковалевский. Он привел известную записку П.К. Коковцова (в которой ученый в 1900 г. намечал программу археологического изучения Палестины), говорил о необходимости создания условий после окончания войны для научных изысканий на Ближнем Востоке и для охраны памятников. Выяснилось, что „кружок лиц, интересующихся делами Ближнего Востока, в сотрудничестве со специалистами по палестиноведению" образовали специальное Совещание, которое подготовило соответствующие тезисы. По мысли докладчика, эти тезисы должны были лечь в основу требований по организации научного изучения Палестины в будущем. Тезисы предусматривали правовые условия деятельности русских учреждений в Палестине и Сирии, ведение раскопок, охрану памятников, в IV разделе ставился вопрос об организации русского научного учреждения по палестиноведению. Это учреждение должно было состоять из двух частей. В Петрограде образуется Комитет палестиноведения при Академии наук или Палестинском обществе, а „для работы на месте следует устроить в гор. Иерусалиме Институт для изучения Палестины и прилежащих стран". В специальном приложении была подробно разработана структура Русского Археологического института в Иерусалиме, задачи которого сводились к следующему:

а) „Изучение исторических и художественных памятников Палестины и прилегающих областей, вообще всех культурно-исторических материалов вещественных, письменных и языковых греко-римских, хананейских, арамейских, еврейских, христианских (как восточных – коптских, семитических, армянских, грузинских, так и византийских и латинских) и мусульманских по подлежащим специальностям, как то доисторической археологии, библейской археологии, христианской археологии, истории искусства, эпиграфике, агиографии и т.п.; б) производство раскопок; в) охрана памятников, принадлежащих Институту; составление музея и библиотеки; д) собирание сведений, могущих облегчить изучение Палестины и е) всяческое содействие членам ученых экспедиций, снаряженных различными русскими учреждениями и обществами со специальными научными целями по палестиноведению или смежным научным областям, а также отдельным лицам, имеющим командировки".

Штаты, порядок деятельности, организация будущего института были разработаны весьма подробно. Свой доклад и тезисы Совещания Е.П. Ковалевский издал отдельной брошюрой.[52]

Уже из приведенных выдержек очевидно, что Русский Археологический институт в Иерусалиме проектировался по образу и подобию Константинопольского. Опытом работы последнего должен был руководствоваться Ф.И. Успенский, выступая на Совещании по поводу нового учреждения в Палестине. Следует отметить,

что еще задолго до появления проекта Археологического института в Иерусалиме Палестинское общество было связано с РАИК. По архивным документам можно выяснить, что в конце XIX в. Палестинское общество ежегодно переводило РАИК 5000 руб. „Если Институт мог организовать в 1900 г. археологическую экспедицию в Сирию, то только благодаря щедрой материальной помощи Императорского Православного Палестинского Общества".[53] В то же время М.И. Ростовцев полагал, что археологическое исследование Палестины не может вестись должным образом в рамках лишь Палестинского общества. „Так как открытия на русских участках (Палестины. – *Авт.*) делаются постоянно, – писал он в 1912 г., – то должно быть и постоянное лицо для научного за ними наблюдения. Таким лицом, конечно, может быть только один из секретарей Константинопольского археологического института, специалист по палестиноведению и библейской археологии".[54] Ныне же, по мысли членов Совещания, в Иерусалиме должен был появиться младший собрат РАИК.

Палестинское общество незамедлительно отреагировало на брошюру Е.П. Ковалевского: 9 марта 1915 г. состоялись два заседания, посвященных этому вопросу. Отклик был в общем доброжелательный, но все сошлись на том, что Археологический институт в Иерусалиме, если таковой появится после войны, должен быть в ведении Общества. Акад. В.В. Латышев, который возглавлял Отделение ученых изданий и исследований, заявил, что „разработку и осуществление научных интересов России в Святой Земле Палестинское общество берет на себя", а руководимое им Отделение охотно привлечет „тех русских археологов и палестиноведов, которые пожелали бы работать на этом поприще". В.В. Латышев разработал проект „Палестинского комитета" (полностью в рамках Общества, в согласии с его уставом) и проект подчиненного Комитету Археологического института в Иерусалиме. Обсуждение этих проектов растянулось на два года. В 1915 г. состоялось заседание, посвященное проекту института, на дому у Е.П. Ковалевского. Затем Академия наук избрала специальную „Комиссию по вопросу об организации русского научного учреждения для научного исследования Палестины и прилежащих стран". В состав комиссии вошли В.И. Вернадский, Н.И. Андрусов, Н.П. Кондаков, Ф.И. Успенский, П.К. Коковцов и Н.Я. Марр. В том же 1915 г. были проведены два заседания Комиссии под председательством Непременного секретаря Академии С.Ф. Ольденбурга. Третье заседание состоялось 6 февраля 1917 г., и уже 4 марта Ф.И. Успенский доложил общему собранию Академии протокол заседания Комиссии и проект положения „о Палестинском комитете" при Академии наук. Проект был утвержден, но, как известно, не реализован. Прекратило свою деятельность в Палестине и Палестинское общество.[55]

Вывод напрашивается сам собой. Идея комплексного, всестороннего исследования (будь это культура Византии, культура Армении или культура Палестины и прилегающих стран) не была для отечественной науки случайностью. Она полностью реализовалась в деятельности РАИК, в деятельности Анийского института, и только внешние обстоятельства помешали ее реализации в так и не созданном Русском Археологическом институте в Иерусалиме или его другой ипостаси – Палестинском комитете при Академии наук.

Примечания

[1] В основе статьи лежит доклад, прочитанный на объединенном заседании Российского палестинского общества при АН СССР, Государственного Эрмитажа, Ленинградского отделения Института археологии АН СССР (Ленинград, 12 апреля 1985 г.).

[2] Успенский Ф.И. Основание Русского Археологического института в Константинополе. Приложение к протоколу III заседания ОИФ АН СССР 1926 г. к § 87, с. 15. – ААН СССР, ф. 2, оп. 1-1926, д. 34, л. 82.

[3] В письме от 4 декабря 1887 г. И.И. Толстой сообщал Н.П. Кондакову: „На днях состоялось у В.И. Ламанского обсуждение вопроса об основании в Константинополе русского института". – ААН СССР, ф. 115, оп. 2, д. 387, л. 27 об.

[4] Подробнее см.: ААН СССР, ф. 2, оп. 1–1926, д. 34, л. 82–93.

[5] Там же, л. 88–89 об., 91 об.

[6] Устав Русского Археологического института в Константинополе. Одесса, 1894, с. 1.

[7] Подробный обзор коллекций музея сделан в подготовленной к изданию статье Ю.А. Пятницкого „Византийские памятники в музее РАИК".

[8] ААН СССР, ф. 2, оп. 1–1926, д. 34, л. 93. Первый том вышел в 1896 г. в Одессе, 16-й – в 1912 г. в Софии, последний, 17-й том печатался в Константинополе.

[9] Некоторые рукописи и фрагменты корректуры сохранились: ААН СССР, ф. 127, оп. 1, д. 126; ф. 116, оп. 1, д. 215.

[10] Личный состав Русского Археологического института в Константинополе. – Изв. РАИК, София, 1902, т. 7, с. 245–250.

[11] ААН СССР, ф. 127, оп. 1, д. 148, л. 4–4 об.

[12] Там же, л. 10–10 об.

[13] Шмит Ф.И. Кахрие-Джами. – Изв. РАИК, София, 1906, т. 11, с. 1–306.

[14] Панченко Б.А. 1) Докладная записка о работах по исследованию остатков Студийского монастыря в Константинополе. – ААН СССР, ф. 127, оп. 1, д. 130, л. 1–9 об.; 2) Рельефы из базилики Студия в Константинополе. – Изв. РАИК, София, 1912, т. 16, с. 1–359.

[15] Панченко Б.А. Золотой медальон с эмалевым изображением ап. Иакова из базилики Студита. Рукопись. – ААН СССР, ф. 116, оп. 1, д. 215, л. 1–18.

[16] Материалы подготовлены к печати Б.А. Панченко и Н. Клуге. Рукопись сохранилась не полностью (ААН СССР, ф. 116, оп. 1, д. 215).

[17] Сохранились фотографии проводимых работ и калька с намеченными местами зондажей (ААН СССР, ф. 127, оп. 1, д. 33, л. 87; д. 162).

[18] ААН СССР, ф. 127, оп. 1, д. 136, л. 15 об.

[19] Успенский Ф.И. Конкуренция народов на Ближнем Востоке, Россия и Франция. – ААН СССР, ф. 2, оп. 1–1926, д. 34, л. 39 об.

[20] Успенский Ф.И. 1) О древностях в долине Абобы. – Изв. РАИК, София, 1901, т. 6, с. 437–443; 2) Раскопки в Болгарии близ деревни Абобы. – Там же, 1902, т. 7, с. 232–241; 3) О раскопках в Преславе. – Там же, 1909, т. 14, с. 323–347; Материалы для болгарских древностей Абоба-Плиска. – Там же, 1905, т. 10, с. 1–597; см. также: Шкорпил К. Бѣлѣжки за старата българска столица Прѣславъ. – Изв. на археол. дружество въ София, 1914, № 4, с. 129–147.

[21] ААН СССР, ф. 127, оп. 1, д. 150, л. 1–7; д. 147, л. 1–15; Милюков П.Н. Раскопки в Македонии. – Археол. известия и заметки, М., 1899, т. 7, с. 275–277.

[22] Отчет за 1899 год. – Изв. РАИК, София, 1901, т. 6, с. 476.

[23] Дневники сохранились: ААН СССР, р. IV, оп. 1, д. 805, л. 143–261; о коллекциях см. также: ф. 127, оп. 1, д. 147, л. 1–15.

[24] Отчет за 1911 год. – Изв. РАИК, София, 1912, т. 16, с. 367.

[25] К сожалению, даже в специальной монографии о раскопках в Винчи лишь вскользь упомянуто о работах РАИК (Винча у праисториjи и средньем веку. Београд, 1984, с. 5–6).

[26]Деятельность Русского Археологического института в Константинополе в 1912 году. – Визант. временник, Пг., 1914, т. 21, вып. 1–2, с. 112–113.

[27]Успенский Ф.И. 1) Археологические памятники Сирии. – Изв. РАИК, София, 1902, т. 7, с. 94–212; 2) Записка о перевозке из Пальмиры в Петербург плиты с надписью. – Там же, 1909, т. 14, с. 363–371.

[28]Коковцов П.К. К пальмирской археологии и эпиграфике. – Изв. РАИК, София, 1908, т. 13, с. 277–302.

[29]Баширов А. 1) Археологическая поездка по южному берегу Мраморного моря Русского Археологического института в Константинополе в феврале 1914 года. – Гермес, Пг., 1914, № 11–14, с. 354–362, 380–389; 2) Поездка на неизвестное городище на вершине Филадар-Даг. – Там же, 1915, № 7–10, с. 191–196, 231–239.

[30]Успенский Ф.И. О вновь открытых мозаиках в церкви св. Димитрия в Солуни. – Изв. РАИК, София, 1909, т. 14, с. 1–61; Клуге Н. Техника мозаичной работы в церкви св. Димитрия. – Там же, с. 62–67.

[31]Работа под названием „Византийские росписи XI–XII веков. Хиосские мозаика" должна была выйти в 17-м томе „Известий РАИК". В ААН СССР сохранилась только часть корректурных листов (ф. 127, оп. 1, д. 126, л. 80–96); см. также: Шмит Ф.И. Хиосская старина. – Архив ЛОИА АН СССР, ф. 55, оп. 1, д. 9, л. 1–21.

[32]ААН СССР, ф. 127, оп. 1, д. 1, л. 107; Шмит Ф.И. Церковь Успения в Никее. СПб., 1913, с. 3–101. Сохранился корректурный экземпляр, который находится в библиотеке Отдела Востока Гос. Эрмитажа (31.199). Позднее работа вышла на нем. яз.: Schmitt T. Die Koimesis-Kirche von Nikaia. Berlin, 1927.

[33]Шмит Ф.И. Мозаики монастыря преподобного Луки. – В кн.: Сборник Харьков. историко-филолог. об-ва (в честь проф. В.П. Бузескула). Харьков, 1913–1914, с. 318–334.

[34]Архив ЛОИА АН СССР, ф. 2, оп. 1920 г., д. 34, л. 4–4 об. Какие именно древности были вывезены Ф.И. Успенским, установить не удалось. Осталась неизвестной и судьба музейных предметов из благородных металлов. Из документов мы знаем, что 27 июля ученые секретари Б.А. Панченко и Н.Л. Окунев сложили в ящик все золотые монеты, предметы из золота и серебра и наиболее уникальные памятники (камеи, медальон Британика, моливдовул славян Вифинских 650 г.) и передали его на хранение в Русское посольство (ААН СССР, ф. 127, оп. 1, д. 33, л. 100–102; д. 31, л. 234.). По некоторым сведениям, в 1916 г. они находились в России, в кассе Министерства иностранных дел.

[35]ААН СССР, ф. 127, оп. 1, д. 1, л. 150, 155–156. Эти материалы сохранялись в неприкосновенности до 1923 г., когда по распоряжению ректора часть книг и архивных дел была „продана с публичного торга на пуды". (Архив ЛОИА АН СССР, ф. 2, оп. 1923 г., д. 50, л. 35 об.). Предпринятые Ф.И. Успенским срочные меры помогли спасти остатки архива, которые в 1926 г. были перевезены в Ленинград (ААН СССР, ф. 127, оп. 1, д. 1, л. 215).

[36]ЦГИА СССР, ф. 757, оп. 1, д. 38, л. 2.

[37]Отчет о деятельности РАИК за 1901 г. – Изв. РАИК, София, 1903, т. 8, с. 338.

[38]ААН СССР, ф. 116, оп. 2, д. 164, л. 11–11 об.

[39]Успенский Ф.И. 1) Сообщение и отчет о командировке в Трапезунт. Второй отчет о занятиях в Трапезунте и окрестностях – Приложение к протоколам 10–12-го заседаний Отделения исторических наук и филологии Академии наук 21 сентября–26 октября 1916 г.; 2) Отчет о занятиях в Трапезунте летом 1917 г. – Изв. АН, 1918, с. 207–238.

[40]Архив ЛОИА АН СССР, ф. 2, оп. 1920 г., д. 34, л. 1–8.

[41]Для этого Ф.И. Успенским был составлен „Очерк об учреждении Института и первом годе его деятельности", опубликованный на правах рукописи (см. примеч. 2 наст. работы).

[42]ААН СССР, ф. 2, оп. 1–1926, д. 34, л. 4–35.

[43]Там же, л. 65–79, 149–154.

[44]Там же, л. 57–63.

[45]В ААН СССР находятся его отчеты о командировке (ф. 2, оп. 1–1929, д. 82, л. 1–4, 10–23).

[46]Там же, л. 24.

[47]Сохранились протоколы заседаний Комиссии (ААН СССР, ф. 158, оп. 3–1929, д. 40).

[48]Акты вскрытия ящиков см.: ААН СССР, ф. 158, оп. 3–1931, д. 37.

[49]Визант. временник, М., 1947, т. 1(26), хроника, с. 371.

[50]ААН СССР, ф. 2, оп. 1–1926, д. 34, л. 91 об.

[51]М а р р Н.Я. Об учреждении Анийского Археологического института. – Изв. Академии наук, 1910, с. 438–446; М и х а н к о в а В.А. Николай Яковлевич Марр. М.; Л., 1948, с. 112 и сл.; Ю з б а ш я н К.Н. Академик Иосиф Абгарович Орбели. М., 1964, с. 15 и сл.

[52]Русские научные интересы в Палестине и прилежащих областях. Докладчик Е.П. Ковалевский. Пг., 1915. В сокращенном виде доклад опубликован: Гермес, 1915, № 9–10, с. 226–230.

[53]ЛО Института востоковедения АН СССР. Архив востоковедов, ф. 120, оп. 1, № 197, л. 24.

[54]Р о с т о в ц е в М.И. Русская археология в Палестине. – Христианский Восток, 1912, 1, с. 266.

[55]См.: ЛО Института востоковедения АН СССР. Архив востоковедов, ф. 120, оп. 3 (доп.), № 1, л. 126–142, 153–155; Изв. Академии наук, VI серия, 1917, с. 603–605.

К.Б. Старкова

СЛОВА СВЕТИЛЬНЫЕ
(4Q Dib Ham)

Среди большого количества фрагментов сочинений, обнаруженных в 4-й пещере Хирбет-Кумрана, находились части двух сборников литургических гимнов[1]. Международная комиссия по изданию свитков из Иудейской пустыни передала их в распоряжение Ж. Старки на предмет изучения и публикации этих материалов. В 1958 г. Старки в свою очередь предложил заняться фрагментами сборников Морису Байе, который издал их через три года в журнале „Revue Biblique".[2]

От рукописи сохранились 34 фрагмента различной величины - от значительных лоскутов до мелких кусочков кожи, где можно прочесть лишь несколько букв. Из девяти более значительных кусков свитка два составляют семь колонок текста литургического характера.

Кожа свитка довольно тонкая, у четырех фрагментов она плотнее, чем у остальных. Обычный светло-коричневый цвет поверхности свитка местами принял из-за сырости красноватый оттенок. Выделка гладкая, но заметны следы зернистости, особенно в первом фрагменте. На обороте кожа чистая, но с морщинами[3]. Края свитка объедены грызунами. Чернила черные и выцвели, но не сильно. Свиток не был разлинован, поэтому концы строк загибаются книзу. Сохранились лишь нижние поля, верхние уничтожены целиком. По обмеру уцелевших частей колонка текста достигала в высоту 10 см, вместе с полями высота полотнища кожи около 13.1 см. Каждая колонка насчитывала, по-видимому, 21 строку текста. Расстояние между строками в среднем 5 мм, между словами на строке - около 2 мм. Величина буквы также 2 мм. Почерк уверенный, довольно изящный, он более архаичен по виду, чем почерки большинства рукописей из пещер Хирбет-Кумрана[4]. По типу он ближе всего к почерку свитка 1Q Is^a.

Два больших фрагмента, опубликованных Байе, достигают в длину 0.52 м. Старки присоединил к ним отпавшие кусочки кожи, эту работу продолжил Байе. Он уточнил также в некоторых случаях восстановления, сделанные Старки[5]. Однако местоположения известного количества мельчайших фрагментов отождествить не удалось, тем более что в процессе реконструкции текста и реставрации кожи пострадали отдельные буквы и слова, которые могли установить связь между фрагментами, так что подлинная последовательность текста в известных случаях остается под сомнением. В передачу текста в издании Байе К.Г. Кун внес ряд исправлений и уточнений[6]. Байе принял значительную часть предложенных поправок и сам прибавил серию уточнений к своей публикации[7].

Название сочинения сохранилось в оригинале на обороте третьего фрагмента сборника, где оно написано крупными четкими буквами с незначительным повреждением середины второго слова[8]. Чтение не вызывает сомнений и определяется как Dibrēy ha-me'ôrôt, слова вполне ясны по значению, однако перевод их в связи с содержанием свитка затруднителен. Объясняется это тем, что слово dābār, мн.ч. debārim, st. constr. dibrēy означает не только „слово", „речь", но и „дело", „деяние". Точно так же mā'ôr, me'ôrāh (мн.ч. me'ôrôt) может значить „светило" в природе (солнце, луна) и одновременно искусственный светильник, например семисвечник в храме называется этим термином. Для кумранской литературы характерно стремление пользоваться словами

двойного значения. И здесь, возможно, имеется в виду порядок молитв, приурочиваемый ко времени суток, дням недели и праздникам, определяемым движением светил по небосводу[9] и одновременно сопровождаемых обрядами, имеющими отношение к светильникам, употребляемым при богослужении: их зажигание, тушение и т.п.,[10] особенно если текст приурочен к пятничной службе, как думает Байе[11]. В тексте гимнов упоминаются суббота и „День очищения", так что исполнение их было связано с ритуалом торжественных дней. Следовательно, название можно было бы перевести и как „Слова светил", и как „Деяния светил", т.е. „Слова или действия, подсказываемые суточным и сезонным движением небесных тел". Но так как одновременно могли приниматься в расчет земные огни, сопровождавшие молитвенную церемонию, то мы переводим часть определения прилагательным нейтрального значения, что вполне допускается соотношением древнееврейских и русских грамматических категорий. Основная идея молитв, как видно из сохранившейся части сборника, - это напоминание о Завете, которое касается обеих вступивших в союз сторон и содействует тем самым его непрерывному возобновлению[12]. Солнце и луна устанавливают регулярность славословий сменой дня и ночи, света и тьмы, времен года. Каждое из таких изменений благочестивый сопровождает молитвой, „входит в Завет Бога"[13]. „Слова Светильные" можно понимать как слова, вносящие свет в тьму, в прямом и переносном значении (если они сочетаются с обрядом возжигания светильников), и слова, подсказанные порядком движения небесных светил. Перевод Байе „Paroles des Luminaires" близок такому пониманию заглавия[14].

Мировоззрение кумранской общины опирается на центральную идею обновления союза с Богом, вступления в „Новый Завет"[15]. Такой Завет возможен лишь после полного осуждения собственных грехов и грехов предшествующих поколений, „отцов", всех поколений потомков Иакова. На протяжении 91 строки публикации Байе слово berît („Завет") встречается семь раз. На основании одного только содержания можно отнести этот сборник к старейшим произведениям кумранской литературы, если оно не относится вообще к литературе иудеев хасидейского направления и не возникло еще до выделения кумранской общины в особую организацию[16]. В уцелевших гимнах упоминается Израиль вообще, Иуда вообще, без деления на два лагеря. Там, где речь идет о царе, - это царь из Дома Давида, и иной не мыслится, как видно из содержания колонки IV. Об Иерусалиме и храме одна из молитв говорит с величайшим уважением, при этом предсказывается в духе Второисайи, что поклонение здесь Богу распространяется среди других народов. Кумранской идеологии это учение остается чуждым, так как иноверцы относятся к лагерю „Сынов Тьмы" и должны погибнуть при торжестве справедливости. Эти черты заставляют думать, что памятник сложился до Маккавейского восстания, во всяком случае до его победного завершения[17]. Песнопения, собранные здесь, отражают непосредственное влияние Пятикнижия, в частности Второзакония[18]. Остатки начала упоминают о событиях легендарного Исхода, приведших к законодательству в пустыне (I, 8-9). Высшие авторитеты и здесь Тора и Моисей (II, 13-14). Тора дополняется пророческим откровением (III, 12-18). Заслуги Моисея настолько велики, что искупают весь народ, несмотря на его греховность (III, 8-10).

Такие высказывания сближают гимны с иудейской литературой позднего послепленного периода.

Несмотря на отсутствие в тексте специфически кумранских тенденций, сборник „Слова Светильные" нашел доступ в библиотеку Хирбет-Кумрана благодаря основным положениям молитвы-гимна: исповедание грехов своего и прежних поколений; настойчивое напоминание о Завете, восстановление и соблюдение которого спасет народ-конгрегацию в самых тяжелых условиях существования. В обращении к Богу мысль о необходимости спасти и сохранить народ ради собственной его славы и вознесения ему вечной хвалы соединяется с напоминанием о заслугах праведных предков, типичным для литературы мишнаитского периода. Мотив заслуги патриархов своеобразно дополняется признанием собственных заслуг, выразившихся в том, что Завет не нарушен общиной, возносящей молитву, несмотря на тяжелые испытания, выпавшие ей на долю (VI, 2-8). Еще одна черта указывает на историческую обстановку времени господства Селевкидов:

жалоба на необходимость поклоняться чужому богу в своей земле (Y, 3-4)[19]. Как известно, ни персы, ни римляне не вынуждали иудеев Палестины или других занятых ими территорий отказываться от своей религии в пользу культа победителей[20]. Учение кумранской общины о Завете в дальнейшем развивается в том направлении, что весь народ в целом, все потомки Иакова-Израиля, уже не в состоянии хранить и соблюдать Завет как должно благодаря влиянию эллинизации („вину драконов", CD VIII, 9-10). Именно это обстоятельство вынуждает группу „праведных" обособиться от остального народа и бороться за соблюдение Завета во всей его полноте. Лишь они одни спасутся в будущий „День взыскания"[21]. По всем этим соображениям „Слова Светильные" знаменуют начальный период развития кумранской литературы и датируются, вероятнее всего, концом III-началом II в. до н.э.

Примечания

[1]Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumran.– RB, 1956, t. 63, N° 1, p. 66–67.

[2]Baillet M. Un recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4: „Les Paroles des Luminaires".– RB, 1961, 68, N° 2, p. 195–250, tables XXIV-XXVIII. Текст 4Q Dib Ham переиздан в полном своде рукописей: Discoveries in the Judaean Desert of Jordan. VII. Qumran Cave 4. Oxford, 1981.

[3]Baillet M. Un recueil ..., p. 196.

[4]Ibid., p. 196–197.

[5]Ibid., p. 197.

[6]Kuhn K.G. Nachträge zur „Konkordanz zu den Qumrantexten". – RQ, 1963, N° 14, S. 166–169.

[7]Baillet M. Remarques sur l'édition des „Paroles des Luminaires".– RQ, 1964, N° 17, p. 23–42.

[8]См.: Baillet M. Un recueil ..., table XXIV. Опечатки в ссылках на таблицы в описании свитка у Байе см.: Baillet M. Remarques..., p. 23, note 4.

[9]Ср.: 1QS, X.

[10]Предположение высказано Ю.Я. Перепелкиным.

[11]Baillet M. Un recueil..., p. 248. Он указывает на особое значение среды в кумранской общине, день сотворения светил, может быть, повлиял на выбор названия для сочинения (ibid., p. 249).

[12]См.: Старкова К.Б. Литературные памятники кумранской общины. – ПС, 1973, вып. 24, с. 13–15.

[13]1QS, X, 10.

[14]Леманну заглавие кажется несоответствующим содержанию, см.: Lehmann M.R. A re-interpretation of 4Q Dibrê ham – Me'oroth.– RQ, 1964, N° 17, p. 107.

[15]См. примеч. 12.

[16]Леманн считает молитвы-гимны, вошедшие в сборник, отражением ранней ступени развития общеиудейской литургической литературы, в частности жанра tahanûn (см. примеч. 4).

[17]См.: Baillet M. Un recueil..., p. 250; Jaubert A. La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'Ere Chrétienne. Paris, 1963, p. 15, note 77.

[18]Старкова К.Б. Литературные памятники кумранской общины, с. 14–15.

[19] Sjoberg E. Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur. Stuttgart, 1939, S. 51. (Beiträge zum Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 4-te Volge, Heft 27).

[20] Угроза Второзакония - 4:27-28; 28:36, 64; 29:27 - предусматривает для порабощенного народа перспективу „служить чужим богам в чужой земле".

[21] Thyen H. Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und judischen Voraussetzungen. Göttingen, 1970, S. 91-98. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamente).

Перевод

I

1-6. . . . .
7. . . . . Аминь! Аминь!
8. . . . . чудеса
9. . . . . . . из Египта
10. . . . .
11. [пу]стыня
12-21. . . . .

II

1-5. . . . .
6. . . . . . . Твои . . . .
7. Молим,[1] Господи, действуй, как подобает Тебе по величию силы Твоей, (Ты), [кто про]сти[л][2] . . . .
8. отцам нашим, когда они ослушались приказа Твоего и Ты разгневался на них, желая истребить их, но пожалел
9. их по любви Твоей к ним и ради Твоего Завета, ибо Моисей искупил
10. их грех[3], и ради того, чтоб знали Твою великую силу и многомилосердие Твое
11. на веки вечные. Да отвратится гнев Твой и ярость Твоя от народа Твоего Израиля, вопреки их гре[хам]. Да вспомнишь Ты
12. чудеса Твои, которые содеял пред глазами иноплеменников[4], ибо имя Твое наречено на нас[5]
13. . . . нас (среди нас?) всем сердцем и всей душой[6] и дабы насадить Твое Учение (Твой Закон, Тору)[7] в сердце нашем,
14. [чтобы нам не уклоняться][8] ни направо, ни налево, ибо Ты исцелишь нас от безумия и слепоты, и смятения
15. сердца[9] . . . [За ви]ны наши мы преданы[10], и за преступления наши постигло нас
16. . . . и Ты спас нас от прегрешения Тебе
17. . . . вразумить нас ради свидетельств (или: свидетельствами)[11]
18. . . . Ты содеял их
19. . . . и дела их
20-21. . . . .

III

1. . . . .
2. . . . замыслил . . . Вот[12]
3. все народы считаются[13] (за) ничто пред Тобою, [как] хаос и ничтожество пред лицом Твоим.
4. Лишь о имени Твоем мы [на]помнили: Ты сотворил[14] нас ради славы Твоей и сынами
5. Себе Ты поставил нас в глазах всех народов, ибо Ты назвал[15]
6. Израиль „сын Мой, Первенец Мой!"[16] И наказуешь нас, как всякий человек наказывает

7. сына своего.[17] [Поразишь нас][18] в годы нашего века[19]
8. . . . болезни лютые, и голод, и жажда, и чума, и меч[20]
9. . . . Твой Завет, ибо нас избрал Ты Себе
10. [из всей][21] земли. Потому-то излил на нас Свою ярость
11. . . . [и ревн]ость Свою в пылу гнева Твоего, и прильнула к нам[22]
12. . . . Твои, которые записал Моисей и рабы Твои
13. пророки, ко[их посы]лал Ты, чтоб возгласить[23] нам бедствия будущих
14. [дней].[24] ибо . . .[25]
15. и цари наши, ибо...
16. чтобы брать дочерей. . .
17. и погубили этим. . .
18. Завет Твой и. . .
19. семя Израиля. . .
20. Ты, оправданы и[х]. . .
21. . . . .

IV

1. . . . .
2. Твоя с[ки]ния. . . отдых
3. в Иеру[салиме, граде, что из]брал из всей земли,
4. чтобы пребывать . . . вовеки.[26] ибо Ты полюбил
5. Израиль больше всех народов и избрал племя
6. Иуды.[27] И Завет Твой Ты установил с Давидом, чтобы быть
7. его потомку[28] князем над народом Твоим,
и будет сидеть на троне Израиля пред лицом Твоим
8. во все годы. И все иноплеменники видели славу Твою,
9. которой освятился (Ты) в среде народа Твоего Израиля, и ради имени Твоего.
10. великого несли они дары свои: серебро и золото, и каменья драгоценные –
11. и также всю прелесть земли своей, чтобы почтить народ Твой и
12. Сион, Твой град святой и Твой прекрасный Дом.[29] И нет (не было) Супостата[30]
13. и злой помехи, лишь мир и благословение от (?) . . .[31]
14. и [е]ли, насыщались и воскуряли. . .
15. . . . огонь (?)[32] . . .
16. . . . . . И вождь . . .
17–21[33] . . . .

V

1. . . . .
2. источник вод живых . . .
3. и служили чужому богу в своей земле, притом земля их[34]
4. пустынна из-за их врагов, ибо [изли]лись Твоя ярость
5. и Твой гневный пыл в огне Твоей ревности,
6. разорив ее так, что ни пройти, ни вернуться[35]. Но при этом при всем не отвергнул Ты
7. семя Иакова и не отринул[36] Израиль
8. на истребление его, нарушив Завет Свой с ним, ибо Ты
9. един – Бог живой и нет другого! И да вспомнишь Завет Твой,
10. (тот), когда вывел нас на глазах иноплеменников и не покинул нас
11. среди иноплеменников. И Ты пожалеешь народ Твой Израиль во всех
12. землях, куда Ты забросил их, так чтоб внушить снова
13. их сердцу обратиться к Тебе и послушаться гласа Твоего
14. во всем, что приказал Ты через Моисея, раба Твоего.
15. Ибо пролил Ты дух Твой святой на нас,
16. принеся нам благословения Свои, дабы искать нам Тебя, когда нам тяжко,
17. [и закли]нать,[37] когда нас гнетет обуздание Твое[38] . . . И пусть мы вступим в бедствия

18. ударов и испытаний при яростном притеснении (или: притеснителе),[39] ибо ведь
19. поразил нас Бог за вину нашу, поработил нас Создатель за гре[хи] наши.
20. Но не поработил Ты нас, чтоб искривить наш путь.
21. . . . . и не внимали мы . . .[40]

VI

1. . . . .
2. [Ты отри]нешь от [н]ас все вины наши, о[чи]стишь нас
3. от грехов наших ради Себя, Тебе, Ты, Господи – справедливость, ибо
4. Ты сотворил все это! И теперь, сей самый день,
5. когда смирилось сердце наше, мы умилостивили (Тебя) за преступление наше и за преступление
6. отцов наших, за измену и за то, что поступали строптиво. Но не отвергли мы
7. Твои испытания и Твои удары. Не осквернилась душа наша нарушением
8. Твоего Завета в смертельной беде нашей;[41] когда Ты посылал на нас врагов наших, ибо Ты
9. укрепил наше сердце. И ради того, чтоб мы могли рассказать (о) могуществе Твоем поколениям
10. вечным,[42] молим, Господи, как творишь Ты чудеса от века и до
11. века, (так) да отвратятся гнев Твой и ярость Твоя от нас, и воззри (на) у[нижение наше],[43]
12. и изнурение,[44] и притеснение, и спаси народ Твой Изра[иль во всех]
13. землях, близких и далеких . . .
14. туда. Все написанное в книге жизни[45] . . .
15. чтобы служить Тебе и славить
16. от всех их утеснителей . . .[46]
17. препятствующих . . .[47]
18–21. . . . .

VII

1. . . . .
2. который спас нас от всякой беды. Аминь! Аминь!
3.
4. Восхваления на день субботы. Хвал[ите . . .[48]
5. Его святое имя постоянно . . .
6. Все ангелы святого небосвода . . .
7. небесам. Земля и все ее пределы . . .[49]
8. великая, и преисподняя[50], и воды, и все, что . . .
9. Все творения его всегда, вовеки . . .
10.[51]
11. Его святое . . .
12. воспевайте Богу . . .
13. слава и . . .

Примечания к переводу

[1]В оригинале частица-междометие 'ana', характерная для библейских текстов молитвенного содержания. В кумранской лексике встречается впервые. То же относится к следующей после императива ʻaśeh („сделай", здесь „сотвори"). См.: Kuhn K.G. Nachträge ..., S. 168, 209.

[2]В оригинале глагол nāśā' (MT) – „поднимать" как идиома, буквы частично повреждены. О чтении и переводе см.: Kuhn K.G. Nachträge ..., S. 168; Baillet M. Remarques ..., p. 32.

Мы не останавливаемся на расхождениях обоих ученых в определении поврежденных и уничтоженных букв в тех случаях, когда остатки слова или букв, его

составляющих, и контекст не вызывают сомнений относительно прочтения и значения данного слова.

3 Выделение Моисея, его роли посредника между Богом и греховным народом сближает памятник с литературой иудейской среды этой эпохи, см.: Jaubert A. La notion..., где идея Завета рассматривается во всех ее аспектах.

4 goyîm. В послепленный период систематически обозначает иноверцев-иноземцев в противоположность иудеям.

5 niqra' - 'alef приписан сверху. Идея выражена - Втор. 28:10 - и передается во многих библейских текстах разного времени. См.: Baillet M. Un recueil ..., p. 216.

6 Начало строки разрушено, буквы bhw можно читать как предлог be с мест. суфф. 1-го лица мн.ч., но, может быть, это конец слова с мест. суфф. Примыкающее усиление „всем сердцем и всей душой" см.: 1QS V, 8-9; CD XV, 9-10, 12. Библейские параллели см.: Baillet M. Un recueil..., p. 216.

7 Тору (tôratᵉkah).

8 Перевод в прямых скобках условный. Определяется характерными наречиями „направо и налево" с предлогом min.

9 Существительные-дополнения образуют ассонанс: miš-šiggôn we-ʿiwwarôn we-timmahôn... „Слепота" - приписано над строкой. Ср. Втор. 28:28. Если здесь прямое заимствование, то следующая строка начиналась словом lebab (timhon lebab).

10 Букв. „за вины наши", начало слова повреждено; nimkarnû - букв. „проданы".

11 В конце колонки сохраняются лишь фрагменты текста. wlhbynnw lt'wdwt читается вполне ясно даже на фотографии, поэтому замечание Леманна на перевод Байе не вполне понятно, поскольку сам он читает hbynnw - „вразуми нас" (императив вместо инфинитива с предлогом в оригинале). Переносить фразеологию Талмуда на текст этого времени на основании общего сходства лексики методически неправильно. См.: Lehmann M.R. A re-interpretation ..., p. 109.

12 Начало повреждено. В первых строках читаются лишь отдельные буквы и части слов. В середине строки видны ḥšb, в конце - частица hen - „вот".

13 neḥšebû - „считаются, почитаются за..." - вписано между 3-й и 4-й строками.

14 brtnw (ср. выше, II, qrtnw), недостаточное написание глаголов со слабыми согласными на конце.

15 qrth-qārā'tā (MT).

16 Исх. 4:22.

17 Втор. 8:5.

18 wtrbnw: reš приписано над taw. В издании все буквы, кроме этих двух, даны со знаками неуверенного чтения. На фотографии (табл. XXVI) слово читается довольно ясно, но ни rbh - „размножаться, размножать", ни ryb (в недостаточном написании?) не дают здесь хорошего смысла. См.: Baillet M. Un recueil..., p. 218. Между этим словом и следующим большой промежуток: текст, по-видимому, сместился при реставрации фрагмента.

19 Букв.: „наших веков".

20 Кары, насылаемые Иахве на измену единобожию (Втор. 28:27-28, 48, 59). rāʿîm („лихие", т.е. злокачественные болезни) приписано над строкой.

21 Перед словом „земли" лакуна, заполнена по смыслу. Байе читает ha-'āreṣ (p. 202), согласно фотографии (табл. XXVI), артикль также в лакуне.

[22] wa-tidbaq banû – 3-е л. ж.р. или 2-е л. м.р. мало понятны в контексте. Предполагать hif (tadbiq = tadbîq) – „Ты заставил пристать к нам", „прилепил к нам..." – возможно (см.: Baillet M. Un recueil..., p.219), но кажется натяжкой. Более вероятен вариант перевода: „но Ты прильнул к нам (в смысле „Ты неразрывно связан с нами") благодаря Твоим..." Скорее всего, ticlbaq согласно с qin'at^{e}kah („ревность Твоя") или с подлежащим, попавшим в лакуну в начале строки 12.

[23] Середина слова повреждена. Байе восстанавливает li [qrat] enû в недостаточном написании, как выше (см. примеч. 14). В лакуну попали, видимо, определяемое „Законы" ([ḥuqqô] ṯeyḵah, [ṯôrô] ṯeyḵah). Моисей и пророки учителя Закона см.: CD IV, 1-2. Подробный разбор конструкции предложения см. в комментарии Байе (Baillet M. Un recueil..., p. 219-220).

[24] be'aḥarîṯ ha-yamîm – здесь явно будущее время, отсчитываемое от эпохи Моисея и пророков (Втор. 31:29), предсказывающих бедствие (ra ah), свершившееся ко времени создания молитвы.

[25] Окончание колонки представляет узкую полосу текста, сохранившую лишь начальные слова строк.

[26] В издании Байе восстановил в прямых скобках текст, соответствующий переводу: „чтобы пребыть Твоему имени там (sam)". Кун уточнил чтение sam как конец слова: ...m (Kuhn K.G. Nachträge..., S.167). Байе принял поправку (Baillet M. Remarques ..., p. 40).

[27] Написано с 'alef – y'wdh – отражение разговорной речи.

[28] В издании: kr y. Кун установил правильное чтение zrʿw (zarʿô), принятое Байе. См.: Kuhn K.G. Nachträge ..., S. 167.

[29] û-beyṯ tif'art^{e}ḵah – храм в Иерусалиме.

[30] saṭan – „помеха", „препятствие", наименование духа, возражающего Богу в споре о судьбе Иова (Иов, 1-2), Сатана.

[31] Строка обрывается одинаковыми буквами: mm ... Первое mim, скорее всего, соответствует предлогу min – „из", „от", возможных вариантов восстановления очень много.

[32] Согласные 's могут быть также фрагментом относительного местоимения 'ašer – „который", встречающегося в тексте очень часто.

[33] Нижняя часть колонки отсутствует.

[34] be-'arṣam, мест. суфф. мн. ч. м.р. возможно было бы отнести к понятию „враги", уничтоженному разрушением кожи, но последующая усилительная частица gam связывает оба 'arṣam, относя их к одному субъекту: „в их земле, а их земля притом же опустошена", что явно не может характеризовать владения победителя.

[35] В оригинале оборот с причастиями: „без прохожего (через страну) и без возвращающегося (через нее) обратно" (Зах. 7:14, 9:8); страна будет так разорена, что путешествие по ней станет невозможным.

[36] Лев. 26:11. Отвержение народа Богом могло завершиться полным его истреблением, но Завет обязывает и Бога к снисхождению.

[37] Видны лишь последние буквы, [wll] hs, восстанавливается согласно Ис. 26:16, см.: Baillet M. Un recueil ..., p. 227.

[38] b-ṣqwn mwsrkh. Здесь игра словами, восходящая к тому же стиху Ис. 26:16 (см. примеч. 37). mûsār (MT) – „наставление, поучение", „наказание" от „связывать", „обуздывать" (ysr).

[39] ba-ḥamaṯ ha-maṣôq (сущ.) или ha-meṣîq (прич. hif), см.: Baillet M. Un recueil ..., p. 208; Kuhn K.G. Nachträge..., S. 207. Байе придерживается чтения ha-meṣîq (Baillet M. Remarques ..., p. 37). Расхождение не отражается на смысле (ibid., note 80).

[40] Байе восстанавливает конец 20-й строки, начало и конец 21-й строки согласно тексту кн. Исайи (48:18) в варианте 1Q Is^{a}. Конец 21-й строки в интерпретации Байе: „и не вняли мы Твоим Заповедям" (Baillet M. Un recueil ..., p. 210, 228–229).

[41] Букв.: „во всякой беде (опасности - ṣaraṯ nafšenû) души", т.е. жизни нашей.

[42] le-dôrôṯ ʻolam – „поколениям, вечно сменяющим друг друга". Идея сохранения Богом праведников, избранных (здесь весь народ) ради вечной хвалы ему, выражена и в 1QS IX–XI и в 1QH (passim).

[43] От последнего слова сохранился ʻayin, передаваемый в издании со знаком неуверенного чтения. Байе восстанавливает [wnynw] , согласно МТ Втор. 26:7 - ʻonyenû. „Смирение" здесь как унижение, жалкое положение в результате гнета и насилия. См. также: Baillet M. Un recueil ..., p. 210–211, 231–232.

[44] w ʻmlnw: ʻamal – „тяжелый изнурительный труд".

[45] Т.е. в Торе, в Пятикнижии, текст которого, особенно Второзаконие, автор использует многократно.

[46] В издании ṣyry ʻyhmh, без смысла (Baillet M. Un recueil ..., p. 212). Кун предложил правильное чтение по остаткам согласных: ṣwrryhmh – „враги-осаждающие", атакующие (Kuhn K.G. Nachträge..., S. 167).

[47] makšîlîm, вне контекста неясен падеж, может быть „препятствующие". Возможен также внутренний каузатив, тогда „спотыкающиеся", „запинающиеся" (нетвердые в соблюдении Закона, если речь идет о народе Израиля).

[48] Между 2-й и 4-й строками интервал, отмечающий начало нового произведения или новой группы молитв-славословий – субботняя литургия.

[49] В издании mḥškyn, последние три буквы повреждены. Согласно чтению Байе, „области мрака", но в переводе „ ses (относится к земле) recoins" (Baillet M. 1) Un recueil..., p. 212–213; 2) Remarques...). Kuhn K.G. Nachträge...: mḥšbyh – „ее измерения, ее поприща, ее измеряемое пространство".

[50] wa-ʼabaddôn (МТ) - букв. „место гибели".

[51] 10-я строка начинается интервалом, отмечающим смену гимнов. В конце должен был начинаться текст, последнее слово которого Байе восстанавливает как šm – „имя" на основании определения (?) qwdšw начинающего 11-ю строку.

C.B.Starkova

LES PAROLES DES LUMINAIRES

L'article propose la traduction russe des „Paroles des Luminaires" - un texte qoumranien (signum 4Q Dib Ham). La traduction suit l'introduction brève et le commentaire philologique. La traduction est publiée en russe pour le premier fois, l'introduction discute le temps et le but de la composition et sa significance pour l'histoire de la littérature de la secte, l'habitante les grottes de „Chirbet-Qumran".

Е.Н.Мещерская

„ПАТЕРИКИ" В СИРИЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

В средневековых христианских литературах видное место принадлежит „патерикам". Название этого повествовательного жанра восходит к греческому, где сочетание слов πατερικόν βιβλίον применялось по отношению к сборникам изречений отцов церкви – apophthegmata patrum. В настоящее время термином „патерик" называют сборники изречений и коротких назидательных повествований о жизни известных деятелей христианского монашества. В таких рассказах даются яркие случаи из жизни и быта, в наглядной форме излагается христианское учение. Роль подобных памятников во всех сферах жизни – светской и духовной – была чрезвычайно велика. С литературной точки зрения „патерики" являются своеобразной энциклопедией, в которой представлены различные формы: развернутое повествование со сложным сюжетом, краткий рассказ, изречения то в виде пространного поучения, то в виде лаконичного высказывания.[1]

„Патерики" наличествуют во всех литературах византийского культурного круга, они известны на греческом, латинском, славянских, грузинском, армянском, коптском и сирийском языках. „Патерики" в своих разноязычных вариантах являлись объектом многочисленных исследований, причем авторов, как правило, интересовали такие вопросы, как происхождение и состав того или иного сборника, традиция его распространения и бытования на данном языке, вопросы, связанные с изменением состава сборника.[2]

Менее изученными остаются такие области, как влияние переводных патериков на оригинальные сочинения, их воздействие на духовную жизнь общества, прежде всего на монашеские центры, которые играли роль очагов культуры в странах восточнохристианского региона. Недостаточно хорошо мы представляем, как воспринимала такого рода тексты та читательская среда, в которой они обращались, а материал для выяснения этого имеется в достаточном количестве в виде помет и всевозможных указаний в рукописях. Не исследован вопрос о соотношении письменной и устной традиций в создании и распространении сборников типа патерик.

Поскольку количество отдельных исследований на темы, связанные с патериками, постоянно растет, группа ученых обратилась ко всем специалистам по средневековым христианским литературам с призывом выработать единые типологические параметры, в рамках которых могли бы проходить дальнейшие изыскания по разноязычным версиям патериков. В апреле 1981 г. в голландском городе Неймегене состоялся международный симпозиум, который поставил своей задачей выработать программу комплексного исследования патериков. На нем рассматривались вопросы, касающиеся в основном задач, стоящих перед исследователями греческих и славяно-русских патериков. Но поднятые на симпозиуме вопросы стоят и перед специалистами, занимающимися и другими восточнохристианскими литературами. Однако обсуждение комплексной программы-плана изучения невозможно без представления о том, каким конкретным материалом в интересующей нас области располагает та или иная литература византийского культурного круга. Цель настоящей статьи состоит в том, чтобы дать вкратце обзор тех видов патериков, которые имеются в сирийской письменности.

К числу наиболее известных сочинений типа патерик в сирийской литературе относится труд Paradisus Patrum – собрание монашеских житий, при-

надлежащее перу несторианского писателя VII–VIII вв. Анан-ишо.[3] Он был родом из Адиабены (Хедайаба), получил блестящее образование в Нисибийской академии,[4] а после ее окончания удалился в большой монастырь на горе Изла в окрестностях Нисибина. Самым знаменательным событием в жизни Анан-ишо было предпринятое им паломничество в Иерусалим, а затем в Скитскую пустыню в Египте, где он познакомился с обычаями тамошних монастырей и жизнью их обитателей. Данный факт вызывает некоторое удивление, поскольку сам Анан-ишо был несторианином, а монастыри, которые он посещал, могли быть или православными, или монофизитскими. Может быть, за общение с еретиками он и был наказан: его вынудили уйти из монастыря на горе Изла и перебраться в другой – Бет Абэ, знаменитый центр сирийской учености, расположенный к северо-востоку от Мосула. Именно там Анан-ишо и предпринял работу по составлению своего „Рая".

Труд Анан-ишо в том виде, как он зафиксирован рукописями, состоит из четырех частей.[5] Две первые представляют собой сирийскую версию хорошо знакомого всем литературам византийского круга сочинения „Лавсаик", или „Лавсийская история" – цикла рассказов, написанных Палладием Еленопольским (ок. 364–ок. 430 гг.).[6] 3-я часть – сирийский перевод произведения, также составленного по-гречески – „Истории монахов в Египте",[7] приписываемой в греческой традиции Иерониму, а у сирийцев – тому же Палладию. 4-я часть – Apophthegmata patrum – известна по-гречески как Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος,[8] систематическое собрание изречений знаменитых подвижников.

Изучение труда Анан-ишо ставит перед сирологами ряд задач. Прежде всего необходимо подготовить критическое издание этого текста. Сочинение Анан-ишо сохранилось в нескольких рукописях и было уже дважды опубликовано: П. Беджаном в серии „Acta martyrum et sanctorum"[9] и Э. Бёджем,[10] последнее издание осуществлялось на частные средства и вышло тиражом всего 500 экз. Ни одна из этих публикаций не может претендовать на роль критического издания. Первый публикатор слишком вольно обращался с текстом, скомпоновав его из различных рукописей, второй – осуществил издание на основе единственной недатированной рукописи и все свое внимание уделил не тексту, а его переводу на английский язык, напечатав второй, улучшенный вариант своего перевода в 1934 г.,[11] через 30 лет после выхода первого. Без критического издания невозможно разобраться в вопросе о том, какими источниками и на каких языках пользовался Анан-ишо. Согласно сообщению писателя IX в. Фомы Маргского, Анан-ишо сам не был переводчиком, а лишь собрал весь имеющийся на сирийском языке материал.[12] Вопрос об источниках труда Анан-ишо в свою очередь косвенно проливает свет на ту традицию бытования и распространения сборников типа патерик, которая существовала у сирийцев до VII в., времени, когда Анан-ишо приступил к работе. Высказывалось предположение, что Анан-ишо имел в своем распоряжении две редакции сирийского перевода этого сочинения.[13] Однако по каталогам сирийских рукописей можно обнаружить рукописи, датируемые временем до VII в., трех сирийских переводов „Лавсаика" Палладия и отрывки четвертого.[14] Неясно в настоящее время, какое отношение к труду Анан-ишо имеют сочинения „Пояснения к книге «Рай»," сохранившиеся в рукописях Британского музея (Add. 17, 175; 17, 263; 17, 264; Orient. 2311),[15] и еще одно тематически близкое к нему, но не имеющее заглавия, автором которого назван некий Катрая (видимо, уроженец Катара). Вероятно, при детальном анализе текста можно будет обнаружить и другие источники произведения Анан-ишо.

К тому же труд несторианского писателя примыкает к такому типу рукописной и переводческой традиции патериков, который можно определить как открытый, т. е. когда составитель или переписчик вольно обходится с текстом, сокращая или распространяя его по собственному усмотрению. Такое обращение с текстами патериков характерно для всех письменностей византийского культурного круга. В данном случае дело осложняется еще тем, что Анан-ишо, сам долгое время проживший в местах, где обитали герои его антологии, имел возможность черпать материал как из собственных наблюдений, так и из устных рассказов, ходивших в монашеской среде. Таким образом, его собрание можно расценивать и

как единственную фиксацию некоторой части фольклорного материала, появившегося в V-VII вв. и получившего благодаря ему литературную обработку.

Поскольку составление труда Анан-ишо было санкционировано самим несторианским патриархом Георгием,[16] его книга приобрела огромный авторитет и стала на несколько столетий образцовым сочинением по данному предмету у несториан. Вследствие этого сложилось положение, когда дальнейшая история сирийских патериков может рассматриваться на фоне развития собственно несторианской литературы, которая располагает несколькими оригинальными сочинениями, относящимися к жанру патерика. Среди них нужно прежде всего назвать произведение писателя IX в. Фомы Маргского,[17] получившее в обиходе русских сирологов название „Книга начальников".[18] Заглавие объясняется тем, что многие герои этого сборника – подвижники монастыря Бет Абэ – впоследствии занимали высокое иерархическое положение в несторианской церкви, вплоть до патриаршества. В рукописях оно имеет подзаголовок „Повествования и полезные рассказы о святых мужах и отшельниках, пребывавших в монастыре Бет Абэ". Фома начал писать свое сочинение после того, как поступил в этот монастырь и стал исполнять обязанности секретаря при патриархе Аврааме (837-850 гг.), закончил он его уже будучи епископом Маргской области. Фома явился непосредственным продолжателем литературной традиции, зафиксированной Анан-ишо, возможно, что он пользовался автографом его книги, поскольку по правилам имущество скончавшегося монаха отходило к монастырю. Фома Маргский сам называет источники своего сочинения. Кроме устных рассказов старых монахов, современников и друзей тех, о которых он рассказывал, Фома пользовался и письменными источниками. В их числе им упомянуты произведения, не сохранившиеся до настоящего времени и ставшие известными лишь благодаря упоминаниям Фомы Маргского. Так, он часто приводит выдержки из сочинения „Малый Рай", принадлежавшего перу Давида Бет Раббанского,[19] который также пребывал в монастыре Бет Абэ. По свидетельству Фомы Маргского, первая глава труда Давида содержала рассказы о Георгии Нешрае, Нафанаиле и других аскетах из Бет Абэ. Часто ссылается Фома на Бар Идту, который также был автором какой-то „Истории монахов".[20]

„Книга начальников" Фомы Маргского на первый взгляд по своей литературной форме близка тем патерикам, которые известны нам по греко-византийской традиции. Однако можно отметить и значительные отличия. Рассказы „Лавсаика" Палладия носят новеллистический характер, передают бытовой колорит и сохраняют близкую к фольклору непосредственность изложения. Они непритязательны по языку и стилю, причем эта примитивность – художественно осознанная задача писателя, адресовавшего свое произведение широким народным массам.[21] Строго документальная форма сочинения Фомы Маргского – не художественный прием, она определяется содержанием, он излагает детально факты биографии действующего лица, лишь изредка следуя образцам жанра, расцвечивает их чудесными явлениями, которые, сколь бы нереальными не представлялись, находят себе оправдание в действительной жизни. Если о сочинении Палладия Еленопольского могла в свое время возникнуть дискуссия, в ходе которой одни ученые отстаивали историчность его рассказов, а другие видели в них не более правды, чем „в путешествии Гулливера",[22] то по поводу „Книги начальников" такого спора никогда не возникало. Все сирологи сходились во мнении, что она дает много для истории месопотамского монашества, для знакомства с внутренней жизнью монастырей как центров культурной и общественной мысли, для изучения интересов и понимания философско-догматических идеалов сирийских аскетов. Именно с этой точки зрения П.К. Коковцов назвал „Книгу начальников" „трудом, которым может гордиться сирийская литература".[23] Н.В. Пигулевская, опираясь на сведения, почерпнутые из этого памятника, дала в своей книге „Культура сирийцев в средние века" яркую картину системы сирийского образования, особенно характеристику начальных школ, которые усиленно организовывали при монастырях и в селениях несторианские клирики. Из книги Фомы Маргского мы знаем о таких выдающихся деятелях сирийской образованности, как Маранаммех, Ишояб III, реформатор сирийской музыки Бабай из Гебилты.[24]

Другим источником по истории обучения у сирийцев стало для Н.В. Пигулевской сочинение еще одного несторианского писателя IX в. (849-850 гг.)

Ишо-денаха, епископа Басры.[25] Оно также относится к разряду патериков и называется „Книга целомудрия".[26] Этот памятник содержит 140 рассказов о выдающихся сирийских духовных деятелях и основателях монастырей – Аврааме Великом, Григории, митрополите Нисибина, Георгии монахе, основавшем школу в Вавилоне, и других. „Книга целомудрия" интересна для нас тем, что Ишо-денах упоминает в ней своих многочисленных предшественников-сирийцев, также составлявших сборники жизнеописаний знаменитых подвижников. Благодаря свидетельствам Ишо-денаха можно проследить, как складывалась традиция оригинальных сирийских патериков. Первым в перечне авторов подобных сочинений он называет Григория Перса, который жил во второй половине 1У в. Этот писатель получил хорошее образование в Эдесской школе, затем, став отшельником, поселился на горе Изла в окрестностях Нисибина. Известно, что он был знаком с греческим епископом Саламина Епифанием и неким монахом Феодором, которым и адресовал свои, как говорят, многочисленные письма и сочинения. Его труды до нас не дошли. Однако ясно, что у сирийцев жанр патериков существовал еще до того, как весь византийский мир познакомился с сочинением Палладия. К 1У в. относятся произведения Авраама Нефтарского. Сборники-патерики, принадлежавшие его перу, были переведены на персидский и арабские языки и тем не менее не сохранились до наших дней. Ишо-денах в „Книге целомудрия" воспользовался также трудом писателя второй половины УП в. Иосифа из Хаззы,[27] который назывался „Рай восточных" по аналогии со сборником Палладия, именовавшимся иногда сирийцами „Рай западных".

Хотя сирийцы были знакомы и в оригинале, и в переводах с греческими патериками, они неуклонно вырабатывали свою литературную форму этого жанра, отличительной чертой которого у них были строгая фактографичность и документальность. Даже краткий обзор истории жанра патериков в сирийской письменности убеждает в том, что она располагает значительным и интересным материалом, который позволяет решать многие общие вопросы, относящиеся к типологии этого жанра, при условии, что предварительно будет проведена работа по выяснению специфических особенностей его, сложившихся в рамках эволюции сирийской литературы.

Примечания

1 Ф е д е р В.Р. Сведения о славянских переводных Патериках. – В кн.: Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976, вып. 2, ч. 1, с. 211–212.

2 Отметим лишь некоторые работы: P r e u s c h e n E. Palladius und Rufinus: Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Texte und Untersuchungen. Giessen, 1897; B u t l e r C. The Lausaic History of Palladius. Cambridge, 1898, 1904, t. I–II; А б р а м о в и ч Д.И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. – ИОРЯС, СПб., 1901, т. 6, кн. 3-4; СПб., 1902, т. 7, кн. 1-4. H o p f n e r Th. Über die koptisch-sa' idischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandete griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen. – KAdW, philos.-histor. Kl., Wien, 1918, Bd. 61, Abhdlg. 2; Н и к о л о в а Св. Ранните старобългарски преводи на патеричните сборници. – Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100 – годишнината од смъртта му. София, 1969, с. 219–236; Van W i j k N. The old church Slavonic translation of the Ανδρων Αγιωγ Βιβλος. Ed. by D. Armstrong, R. Pope, van C.H. Schooneveld. Preface of R. Pope. Mouton, 1975; V e d e r W. The Scaliger paterikon. Hague, 1976, vol. I–II.

3 Ortiz de U r b i n a. I. Patrologia syriaca. Romae, 1958, p. 139–140; B a u m s t a r k A. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, S. 201–203; Р а й т В. Краткий очерк истории сирийской литературы. Под ред. и с допол. П.К. Коковцова. СПб., 1902, с. 122–124.

[4]П и г у л е в с к а я Н.В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979, с. 71-106.

[5]Р а й т В. Краткий очерк ..., с. 123, примеч. 4.

[6]Butler C. The Lausaic History ..., t. I-II.

[7]Festugière A.-I. Historia Monachorum in Aegypto. Ed. critique de texte grec. - Subsidia Hagiographica, Bruxelles, 1961, t. 34.

[8]Греческий текст еще не издан.

[9]Bedjan P. Acta martyrum et sanctorum. Paradisus patrum. Parisiis; Lipsiae, 1897, t. 7.

[10]Budge E.A.W. The Book of Paradise, being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the egyptian desert. London, 1904, vol. I-II.

[11]Budge E.A.W. Stories of the Holy Fathers. London, 1934, p. I-II.

[12]Budge E.A.W. The Book of Governors: the Historia Monastica of Thomas bishop of Marga. A.D. 840. London, 1893, vol. I, p. 86-88.

[13]Р а й т В. Краткий очерк ..., с. 123, примеч. 1.

[14]Там же.

[15]Wright W. Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838. London, 1870, p. III, p. 1070-1078, 1080; Margoliouth G. Descriptive list of Syriac and Karshuni MSS. in the British Museum acquired since 1873. London, 1899, p. 8.

[16]Р а й т В. Краткий очерк ..., с. 124.

[17]Ortiz de Urbina. I. Patrologia syriaca, p. 202-203. Baumstark A. Geschichte..., S. 233-234; Р а й т В. Краткий очерк ..., с. 154-156.

[18]Разбор сочинения см.: Assemanus I.S. Bibliotheca orientalis clementino-vaticana. Romae, 1725, t. III, 1, p. 464-501; Romae, 1728, t. III, 2, p. 490-497. Текст издан: Budge E.A.W. The Book of Governors, London, 1893, vol. I-II; Bedjan P. Liber Superiorum seu Historia Monastica, auctore Thoma, Episcopo Margensi. Parisiis; Lipsiae, 1901.

[19]Р а й т В. Краткий очерк ..., с. 129; Thomas Margensis. Historia monastica, vol. I, p. 99.

[20]Thomas Margensis. Historia monastica, vol. I, p. 47, 62, 73; vol. II, p. 32(2).

[21]А в е р и н ц е в С.С. Палладий Еленопольский. - В кн.: Памятники византийской литературы IV-VI веков. М., 1968, с. 120-121.

[22]Budge E.A.W. The Book of Paradise ..., p. XIV.

[23]Р а й т В. Краткий очерк ..., с. 156.

[24]П и г у л е в с к а я Н.В. Культура сирийцев ..., с. 75, 77-80.

[25]Ortiz de Urbina. I. Patrologia syriaca, p. 203; Baumstark A. Geschichte..., S. 234; Р а й т В. Краткий очерк ..., с. 137-138.

[26]Chabot J.B. Le Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah. - École Française de Rome. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, Paris; Rome, 1891, ann. 16, fasc. 3-4, p. 1-79, 225-291.

[27]Ortiz de Urbina. I. Patrologia syriaca, p. 137-138.

E.N. M e s c h e r s k a j a

„PATERIKONS" IN THE SYRIAC LITERATURE

„Paterikons" are the colected stories of life of anachorites and illustrious men. „Paterikon" is the wellknown literary phenomenon. Such collections take place in all literatures of Byzantine cultural circle. In order to draw up the common program of research of „Paterikons" in all these literatures, it is necessary to know what stuff contains the every concrete literature. The author gives a short history of „Paterikon's" genre in syriac literature, descibes some translations from Greek and also some original syriac works. She thinks, that this genre of syriac literature began to develop as far back as the whole Christian world has been acquainted with „Lausaic history" of Palladius.

А.Л. Хосроев

„ПОУЧЕНИЯ СИЛЬВАНА" И АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА

Четвертое сочинение седьмой рукописи из Наг-Хаммади[1] – „Поучения Сильвана"[2] – представляет огромный интерес для исследователя проблем раннего христианства. Греческий оригинал сочинения[3] до нас не дошел, но коптский перевод[4] содержит богатый материал для выяснения происхождения этого памятника.

Совершенно очевидно, что „Поучения Сильвана" (далее – ПС) – документ не гностической[5], а христианской мысли[6]. Бог назван здесь „творцом всякого творения" (100.13-14)[7], „который всегда существует" (115.12-13). Бога можно постичь только через Христа, который имеет образ Отца (100.24-26). Христос – Слово (106.24), а божественное Слово – это Бог (111.5). „Все обитает в Боге, что возникло через Слово, т.е. Сына как образ Отца" (115.17-20). Будучи Богом, Христос „находился среди людей как человек" (103.32-104.2), „будучи Богом, он стал человеком" для спасения человека (110.18-19). Бог-Отец принес в жертву божественного Сына (115.15), и он „страдает и несет наказание" за грех человека (103.25-28). Через свою смерть Христос дал жизнь (107.15-17). Таким образом, Сын Бога – Бог-Слово (ср. Иоанн 1:1), образ Отца (ср. 2 Коринф. 4:4; Колос. 1:15) послан Отцом в мир (т.е. воплотился, ср. Иоанн 8:42; 10:36), чтобы открыть людям Бога (Иоанн 1:18) и спасти человечество (ср. 1 Тимоф. 2:4).

Автор ПС постоянно обращается к новозаветным книгам, часто парафразируя их, реже цитируя. „Ведь подобает тебе быть в согласии ... с мудростью змея и невинностью голубя" (95.7-11), ср. Мф. 10:16. „Пусть он (т.е. Христос, – *А.Х.*) войдет в храм, который внутри тебя, чтобы изгнать всех торговцев" (109.15-18), ср. Мф. 21:12; Иоанн 2:14-15; 1 Коринф. 3:16-17. Христос – образ Бога (100.27; 115.19), ср. Колос. 1:15 и т.д. Не менее часты отголоски ветхозаветных сочинений[8]. „Не давай сна своим глазам, не давай дремать своим векам, чтобы ты мог спастись, как лань, от западни и, как птица, от силка" (113.34-114.1), ср. Притчи 6:4-5. „Не доверяйся никому как другу... Нет никого, даже брата: каждый ищет выгоду для себя" (97.30-98.5), ср. Эккл. 4:8. „Он тот, кто сломал железные засовы преисподней и медные ворота" (110.19-22), ср. Пс. 106:16 (LXX); Ис. 45:2 и т.д. Пристрастие автора ПС к тем библейским сочинениям, которые принадлежат жанру литературы премудрости[9], диктуется характером памятника, написанного в форме поучения. Центральная мысль ПС сосредоточена вокруг морали: что должен делать человек, чтобы уберечь свою душу от дурных страстей, как достичь совершенной жизни? Перед нами этический трактат, написанный в форме обращения отца к духовному сыну. Этот жанр литературы (Weisheitsliteratur, Wisdom Literature) с древнейших времен был широко распространен на всем Ближнем Востоке. Христианские авторы первых веков охотно обращались к этому жанру, восходящему к библейской традиции חכמה . Подобные сочинения пользовались большим спросом у широкого круга читателей различной конфессиональной, культурной и этнической принадлежности (ведь на всем Ближнем Востоке обучение грамоте начиналось с чтения этой литературы, и к ней читаю-

щий человек обращался на протяжении всей жизни), и желающий обеспечить успех своей проповеди не мог не сознавать этого. Несколько образцов этого жанра мы встречаем в новозаветном каноне (например, Послание Иакова, 1 Послание Иоанна), позднее в этом же стиле писались и раннехристианские послания, которым для непререкаемости их авторитета усваивалось авторство апостолов или их учеников (например, Учение апостолов (Διδαχή, 1-5), 2 Послание Климента).[10] Сюда же следует отнести и ПС. Под Сильваном, который назван автором в заглавии трактата, имеется в виду, вероятно, известный спутник апостола Павла (см. Деян.ап. 15:22, где греческая форма имени Σίλας; ср. 1 Петр. 5:12, где латинизированная форма Σιλουανός)[11]. Однако утверждать с уверенностью, что это авторство было присвоено сочинению на греческой почве, нет оснований: ранее известный коптский отрывок из ПС (другой перевод, сделанный с того же греческого оригинала) называет автором Антония[12]. Таким образом, перед нами псевдоэпиграфическое сочинение.

Читая первые страницы трактата, невозможно решить, из-под чьего пера он вышел: христианина, эллинизированного иудея или языческого философа[13]. Автор ПС не торопится заявлять о том, что он христианин: рассуждениями о морали он постепенно подводит читателя к восприятию собственно христианской проблематики и, как бы исподволь вводя в текст христианские реалии, использует при этом общефилософский язык своего времени (то, что можно назвать „философским койне"). Он оперирует тем набором понятий, который является общим почти для всей философской мысли первых веков (мы встречаем его у платоников и стоиков, у христиан и гностиков, в герметической литературе, Халдейских оракулов и у Филона), делая тем самым свой текст доступным фактически для любого эллинистически образованного читателя.

Способ выражения ПС (особенно в первой части трактата) аллегорический, и это заставляет вспомнить метод толкования библейских сочинений, которым пользовался Филон Александрийский. Эллинизированному иудею, знакомому с трудами последнего[14], как, впрочем, и любому человеку того времени, имевшему философскую подготовку, этот метод[15] был хорошо знаком и понятен.

С Филона начинается тот этап в истории философской мысли первых веков новой эры, который можно назвать александрийским эллинистическим богословием. Синтезировав библейскую богословскую и греческую философскую традиции, применив аллегорический метод к толкованию Писания, Филон тем самым явился предтечей александрийского эллинистического христианства Климента и Оригена[16], с именем которых связано наше представление об александрийской школе (огласительное училище). Традиция, идущая от эллинистического иудаизма Филона, не прерывалась и, обогащенная новыми идеями, продолжала жить[17]. Далее мы постараемся показать, что ПС принадлежат именно этой школе.

Укажем на некоторые параллели образного языка Филона и ПС[18].

„Ибо недобрые мысли - это дурные звери (θηρίον)[19] (85.11-12), ср. „дикие звери (τὰ θηρία), я говорю о страстях (τὰ πάθη) души, ибо они ранят и губят ум (νοῦς)" (Philo I. Leg.All.III, 113, p. 138, 14-15)[20].

Автор ПС призывает защищать душу от страстей, иначе „погибнет весь город (πόλις), т.е. твоя душа (ψυχή)" (85.20-21), ср. уподобление души городу у Филона (τὴν ψυχὴν – πόλις γάρ ἐστι καὶ αὕτη — Philo IV. Leg.All.III, 43, p. 122, 16).

„Пусть Бог обитает в твоей крепости (παρεμβολή)" (86.15), т.е. душе; ср. „Ибо оно (т.е. тело. - *А.Х.*) уподобляется крепости (παρεμβολή)" (Philo I. Leg.All.III, 46, p. 123, 10).

Для того чтобы достичь совершенной жизни, человек должен „усиливать войну (πόλεμος) против всякого безумия страстей (πάθος)" (84.19-20). К этому призывает и Филон: „Ибо любящий добродетель бежит от страсти (πάθος) и удовольствия (ἡδονή)", но против них следует воевать (Philo I. Leg.All.II, 91, p.108, 27-31). Чтобы успешно бороться со страстями, необходима παιδεία. „Мой сын, возьми себе воспитание (παιδεία) и учение. Не беги от воспитания и учения" (87.4-6), ср. „Ибо если душа отбросила воспитание (παιδεία), она стала любящей удовольствие вместо любящей добродетель" (Philo I. Leg.All.II, 90, p. 108, 25-26).

Призыв ПС – „Удали все это (т.е. страсти.– *А.Х.*), несчастная душа (ψυχή)! Положись на своего предводителя (ἡγούμενος) ... Ум(νοῦς)– это предводитель..." (85.22-26) – перекликается со словами Филона: „...Возница (ἡνίοχος) и кормчий (κυβερνήτης)[21] души – ум (νοῦς)... как глава (ἡγεμῶν) города ...(Philo I. Leg.All.III, 224, p. 163, 5).

Если человек позволит, чтобы им овладели страсти или дурные помыслы, он станет подобен скоту. В человеке две природы: умная (νοερός) и скотская, т.е. неразумная (ἄλογος),[22] и каждый должен выбирать, к какой природе ему обратиться. „[Лучше] тебе, о человек, обратиться к человеку, чем к скотской природе (φύσις)" (93.34-94.2). „Обратись к умной (νοερός) природе (φύσις) и отбрось от себя рожденную землей природу" (94.17-18). Ср. рассуждение Филона о том, что природа (φύσις) каждого из нас имеет родство со скотом (κτήνη): одна часть человеческой природы неделима – это ум (νοῦς), другая, делимая (включающая пять чувств и др.), „будучи неразумной (ἄλογος), уподобляется скоту (Philo II. De agr. 30, p. 101, 3-7).

„Невозможно доказать, что Филон прямо влиял на «Сильвана» или что наш автор читал труды Филона, – говорит Зандее. – Они отделены интервалом по меньшей мере в столетие".[23] Но на сказанное можно заметить, что Климент Александрийский и Ориген, с которыми автор ПС имеет близкое родство в богословской мысли (см. далее), хорошо знали Филона[24] и не раз прибегали к нему в своих построениях. Знание этого материала мы вправе ожидать из первых рук и от автора ПС.

Аллегорический способ выражения ПС близок также образному языку Климента и Оригена – двух выдающихся учителей александрийского огласительного училища[25] Так же как и Климент („мать – божественный гносис и мудрость (σοφία)", II, Strom. VI, 16, p. 507, 2-7),[26] ПС называют мудрость матерью („Мой сын, вернись к своему первому отцу – Богу и к мудрости (σοφία) – своей матери" (91.14-17)). Борьба души со страстями сравнивается в ПС с агоном, а Бог назван судьей в состязании: „Сражайся в великом состязании (ἀγών) ... поскольку все силы смотрят на тебя, не только святые силы, но и все силы противника. Твой судья в состязании (ἀγωνοθήτης) весь помогает тебе" (114.1-15), ср. „Ибо судья в состязании (ἀγωνοθήτης) – Бог Вседержитель ... а зрители – ангелы и боги" (III, Strom. VII, 20, 3, p. 14, 23 sq). „Подпасть страстям" (τὸ ὑποπεσεῖν... τοῖς πάθεσιν) для Климента – это „злейшее рабство"(ἐσχάτη δουλεία), воздержание от страстей – свобода (ἐλευθερία – II, Strom. II, 144, 3, p.192, 20-22), ср. пассаж из ПС, где говорится о борьбе со страстями: „Мой сын, разве кто-нибудь желает быть рабом? Зачем ты так сильно одержим страстями?" (88.7-9)[27]. „Избавься ото всяких оков, чтобы приобрести свободу (ἐλεύθερος — ПС 105.19-21). Как и в ПС (85.18), у Климента дьявол назван тираном (τύραννος – I Protr. 1, p.8, 6); моральное несовершенство, удаление от Бога – это грязь (βόρβορος, ПС 85.20; 97.30; 103.22; ср. I. Protr. 10, p. 68.8). Душа, отпавшая от Бога, как у Оригена (III, Hom. Jer., 8.1, p. 55, 24-25)[28], так и в ПС (85.9) названа „пустынной" (ἔρημος); чувства, как ворота (πύλη) души, встречаем и у Оригена (III, Fr. 52, p. 257, 26), и в ПС (85.4). С призывом ПС – „Усиль войну (πόλεμος) против всякого безумия страстей (πάθος) (84.19-20) – ср. „войну против страстей" (...τὸν πόλεμον τὸν κατὰ τῶν παθῶν) у Оригена (III, Hom. Jer. 5.16, p. 45, 22). „Христос – истинный свет и солнце... Ибо как солнце ... появляется, чтобы давать свет глазам плоти, так и Христос просвещает всякий ум (νοῦς) и сердце" (ПС 98.25-30). Образ Христа-солнца знаком и Клименту, и Оригену, ср. „Спаситель, будучи «светом мира» (Мф. 5:14), не тела просвещает, но бестелесной силой бестелесный ум (νοῦς), чтобы каждый из нас, просвещаемый как солнцем, смог увидеть и другие умопостигаемые" (Orig. IV, Joh. 1.25, p. 31, 17-20; ср. Strom. VII, 21, 7, p. 15, 28-16.2).

Как и у Климента (II, Strom. V, 7, 8, p. 330, 17), в ПС Христос назван божественным учителем (90.33); как и у Оригена (Христос – это добродетель (ἀρετή), которая вмещает все добродетели" (Cels.V.39, p.43, 23-24), в ПС Христос – „царь всякой добродетели (ἀρετή , 111.17). Незнание – это смерть. „Что есть дурная смерть, как не незнание[29], что дурная тьма, как не забвение познания?[30] (89.13-16). Такой же троп встречаем у Климента: „Не знать Отца – это смерть" (II, Strom. V, 10, p. 368, 31), „Ибо незнание (ἄγνοια) этого (т.е. того, что относится к Богу. – А.Х.) – это смерть" (III, q.d.s., p. 164, 21). Сравнение незнания с тьмой также есть у Климента: ἐν πολλῷ τῷ τῆς ἀγνοίας σκότει (II, Strom. V, 17.3, p. 337,5; ср. I, Paed. II, IX, p. 206, 12). У Оригена тьма и незнание стоят в одном ряду (IV,Joh.,p. 486, 29), ср. „ночь незнания" (IV, Joh., p. 496, 23-24).

Однако родство ПС с названными авторами не ограничивается только способом выражения и простирается дальше: их богословская мысль также имеет много общего. Остановимся здесь на некоторых положениях.

Бог трансцендентен. „Думай о Боге, что он пребывает в каждом месте (τόπος) и вместе с тем он [ни] в [каком] месте. [По отношению к силе]– он во всяком месте, а по отношению к божественности – он не имеет места. Ибо (только) таким образом можно немного узнать Бога. По своей силе он наполняет каждое место, а в величии его божественности ничто не вмещает его. Все находится в Боге, Бог же не вмещается ни в чем" (ПС 100.32-101.11). С этим почти дословно совпадают утверждения Оригена: „Ибо больше Бог всякого места (τόπος) и вмещает все, что угодно, и нет ничего, что вмещает Бога" (οὐδὲν ἐστι τὸ περιέχον τὸν θεόν – II, Cels. VII, 34, p.184, 15-17); „Бог не в месте (ἐν τόπῳ), но сила несказанная, невыразимая и невидимая (Sel. in Psalm., 13, p. 104); „Бог наполняет все, οὐδὲν κενὸν τοῦ θεοῦ – III, Cat. Jer., 23.24, p. 206, 28. С таким определением согласен и Климент: „Итак, не в каком-то месте (ἐν τόπῳ) первая причина (т.е. Бог. – А.Х.), но выше и места, и времени, и имени, и мысли" (II, Strom. V, 11, p.374, 18-20); „Ведь не во мраке или каком-то месте Бог, но выше и места, и времени ... (он), потому и не находится в какой-либо части, что вмещая (περιέχων) не вместим (περιεχόμενος)" (II, Strom. II, 2, p. 116, 2-5).

Мысль о трансцендентности Бога в первые века новой эры постоянно встречается у эллинизированных иудеев,[31] греческих философов, в гностицизме и у христианских авторов.[32] К концу II в.н.э. на фоне медленно умирающей греческой культуры только платоновская философия оказалась живой и еще способной к дальнейшему развитию силой, и неизбежная конфронтация (диалог) христианства с языческой философией (христианство было стороной воспринимающей[33]) фактически выливалась в конфронтацию с платонизмом в его тогдашнем виде (средний платонизм).[34] В среднем платонизме и позднее у неоплатоников выраженная у Платона еще не совсем четко мысль о том, что Бога можно постичь только via negativa („отрицательным путем"), получает завершение.[35] Климент и Ориген испытали сильное влияние платонизма,[36] и ПС находятся в этом же русле[37]

Поскольку нельзя представить, что Бог имеет конкретное место обитания, т.е. занимает определенное пространство, он не может мыслиться как тело. „Ведь несправедливо, чтобы мы говорили, что Бог – тело (σῶμα). Ибо следствием (ἀκολουθία) (этого будет) то, что мы даем этому телу рост и убывание. А тот, кто претерпевает это, не может оставаться непреходящим" (ПС 100.6-12). Климент, возражая стоикам, говорит: „Ибо стоики утверждают, что Бог есть тело (σῶμα) ..." (II, Strom. V, 13, p. 384, 18). С приведенным отрывком из ПС почти полностью совпадает утверждение Оригена: „Нельзя говорить, что Бог находится в некоем телесном месте, иначе следствием (ἀκόλουθόν ἐστι) этого окажется то, что он тело (σῶμα), а этому сопутствуют нечестивейшие мнения, что он может воспринимать делимое, материальное и тленное, ибо всякое тело делимо, материально и тленно"

(II, Or. 23.3, p.351.3-7; διαιρετόν ἐστι... ὑλικόν... φθαρτόν). В трактате „О началах", дошедшем в латинском переводе, тоже читаем: „Не следует думать, что Бог – тело (corpus) или в теле (in corpore) (De princ. I. 51; PG.T. 11, 125 A). Возражая последователям Зенона и Хризиппа, Ориген говорит: „...согласно нам (т.е. христианам. – А.Х.), Бог не тело (σῶμα)" (II, Cels. VIII, 38, p.188, 11-12). Утверждение, что Бог не тело, и у Климента, и у Оригена является полемикой со стоиками[38]; в ПС перед нами отголосок этой полемики.

Бог скрыт от нас, невыразим и непознаваем. „Нетрудно узнать творца всякого творения (т.е. знать, что он существует. – А.Х.), но невозможно постичь образ его. Ибо не только людям трудно постичь Бога, но трудно и любой божественной природе (φύσις): ангелам и архангелам" (100.13-23).[39] „Не дерзай говорить слова о нем и не ограничивай для себя Бога всего умственными образами" (102.8-10). „Ведь нет ничего скрытого,[40] кроме одного Бога. Он является каждому и (вместе с тем) скрыт весьма ... Он же скрыт из-за того, что никто не понимает принадлежащего Богу. Ведь ... недостижимо знать помысел Бога" (116.13-24). Для Климента Бог также „невидимый и невыразимый" (ἀόρατος... καὶ ἄρρητος — II, Strom. V, 78, 3, p. 378, 2) и не может быть постигнут сам по себе (ср. Strom. V, 82, 4, p. 381, 7-8). К абсолютному бытию Бога не применимо никакое определение, определению поддаются только его проявления в мире:[41] эту мысль, как и в ПС, мы находим у Климента: „Если кто-нибудь мысленно постигает Бога – (а) должным образом никто (ибо какая мысль достойна Бога?), но насколько возможно, – пусть думает, что он великий, непостижимый (ἀπερινόητον) и превосходный «свет неприступный» (I Тим. 6:16), соучастник всякой доброй силы (δύναμις), всякой ... добродетели, заботящийся обо всех ..." и т.д. (Ecl. proph. 21, III, p.142, 20-25). Он „выше ума (ἐπέκεινα νοῦ) и сущности, невидимый и бестелесный" (ἀόρατος καὶ ἀσώματον – II, Cels. VII, 38, p. 188, 11-12), – говорит Ориген. Так же как и в трактате „О началах": „Поскольку наш ум своими возможностями не может постичь самого Бога, как он есть, (то) постигает творца вселенной из красоты дел и ... творений" (De princ. 1, 51; PG T. 11, p. 124D).

Необходимым условием для познания божества является Логос-Сын. „Невозможно тебе никак познать Бога, кроме как через Христа, того, который имеет образ (εἴκων) Отца" (ПС 100.24-27). „О Христос, царь, открывший людям великое божество" (111.15-16). К этой мысли, восходящей в конечном счете к новозаветным сочинениям (Матф. 11:27; Иоанн 14:6-7), неоднократно возвращается Климент: „Чтобы мы смогли познать (ἐπιγνῶμεν) Отца, надо уверовать в Сына" (II, Strom. V, 1, p.326, 12-13); Бог созерцается только через Христа (I, Protr. I, p. 10, 18-19). Ему вторит Ориген: „Незнающий Отца восходит от познания Сына к познанию (γνῶσις) Отца и не иначе может увидеть Отца, как увидеть Сына" (IV, Joh. 19, 56, p.305, 3-6). Христос „ imago (= εἴκων – А.Х.) est per quam cognoscimus Patrem quem nemo alius novit nisi Filius" (De princ. 1, 2, 27; PG 11, col. 135A).

Бог знает все (ср. I Иоанн 3:20). „Бог видит всякого ..." (ПС 101.15-16). „Он знает все до того, как это произошло, и он знает тайное (см. примеч. 37) сердца. Все же они (т.е. тайные помыслы. – А.Х.) явны и ничтожны перед ним" (116.1-6). Ср. у Климента: „Бог видит и слышит все" (II, Strom. V, 7, p.354, 22), он „знающий все наперед" (προγινώσκος – III, Ecl. proph. 21, p. 142, 24). „Естественно для Бога, – говорит Ориген, – знать наперед (προεγνῶσθαι) то, что будет" (II, De or. 2, p. 309, 12). Фраза „...Бог, знающий тайны (τὰ κρυφία) сердца и знающий будущее наперед" (De princ. 3, 1, 13; PG 11, col. 273 A) – дословно соответствует вышеприведенному отрывку из ПС.

Поскольку Бог знает все и видит будущее, то „пусть никто не говорит, что Бог незнающий! Ибо нечестиво помещать творца (δημιουργός) всякого творения в незнание"[42] (ПС 116.6-10). Если утверждая, что Бог не тело,

христианские авторы полемизировали со стоическим определением божества,то, доказывая, что Бог не может быть незнающим, они возражали гностикам, а именно валентинианам, которые учили[43], что Бог-Отец непознаваем и не участвует в создании мира. Мир сотворил Демиург (низший бог, находящийся вне Плеромы), не зная о существовании Плеромы. Подобное учение шло вразрез с догматом христиан о едином и единственном божестве и вызвало лавину обличительной литературы со стороны последних. У Климента среди прочих опровержений гностиков встречаем и возражение на учение валентиниан о том, что Бог-творец пребывал в незнании (οὐκ ἐγινώσκεν, III, Exc.Th. 49, 1, p. 123, 3).[44] Вспомним, что Валентин, прежде чем перебраться в Рим, учил в Александрии (в правление Адриана) и приобрел там немало последователей.[45] Именно против них спустя несколько десятилетий выступали Климент (против Феодота) и Ориген (против Гераклеона). Этот вопрос был злободневным и для автора ПС.

В пассаже „Ибо тот, кто говорит: «У меня много богов»,- безбожник, и ложное знание бросает он в твое сердце..." (ПС 96.1-3) мы видим выпад против язычников. В нападках на языческий политеизм и Климент, и Ориген пользовались тем же тезисом: „Многобожие - это безбожие", ср. „Безбожниками (ἄθεοι) я называю тех, которые не познали сущего Бога ... называющие богами тех, которые на самом деле не существуют" (I, Protr. 2, p. 17, 19-26), или „безбожное многобожие" (ἄθεος πολυθεότης) у Оригена (I, Cels. III, 73, p.265, 10, ср. πολύθεος ἀθεότης - I, Mart. 32, p. 28, 2).

Первой ступенью на пути познания божества является самопознание. „Ибо никто, кто хочет, не сможет познать Бога, как он существует, ни Христа, ни Духа, ни хора ангелов и архангелов ... Если ты не познаешь себя, ты не сможешь познать их всех... Стучись в себя самого, чтобы Слово открыло тебе" (ПС 116.28-117.9). Эту же мысль, восходящую к глубокой древности (ср. надпись при входе в храм Аполлона в Дельфах, а также: Платон, Федр, 229 е), встречаем у Климента: „Ибо если кто познает себя, увидит Бога, а увидев Бога, уподобится Богу (I, Paed. 3, 1, p. 235, 21-22).

Моральные проблемы, волновавшие автора ПС,[46] те же, что у Филона и Климента, которые в своем этическом учении многим обязаны стоицизму.[47] Как для стоиков, так для автора ПС и Климента страсти (πάθη) - это причина всякого зла в человеке.[48] „Усиль войну против всякого безумия страстей (πάθος)... Удали все это, несчастная душа" (ПС 84.19-20; 85.23). И для Климента необходимым условием безгреховного состояния является „освобождение от страстей" (I, Paed.1, 2, p.92, 1; ср. Philo I, p. 108, 27, см. выше). Борьба против страстей - это прежде всего борьба против „страстного желания" (ἐπιθυμία) и „удовольствия" (ἡδονή). „Если ты отбросишь от себя желание (ἐπιθυμία), коварства которого многочисленны, и если освободишься от грехов удовольствия (ἡδονή)... (105.19-26).[49] „Не сжигай себя в огне удовольствия" (ἡδονή, ПС 108.4-5). Климент также видит в борьбе против грехов прежде всего борьбу против удовольствия (ἡδονή), которое порождает желание (ἐπιθυμία): „воздерживаясь от удовольствия, мы препятствуем страстным желаниям" (I, Paed. I, p. 159, 29-30); ср. у Филона: „... все страсти покоятся на удовольствии" (I, Leg. All. III, 113, p. 138, 15-20).

Освободившись от страстей, человек обретает мир (εἰρήνη) в душе (ПС 86.15), свободу (ἐλευθερία), спокойную жизнь[50] (ПС 85.6), т.е. бесстрастие (ἀπάθεια, ἀταραξία). Ср. у Климента: „Цель для нас ἀταραξία, и это есть «мир (εἰρήνη) тебе»" (I, Paed. II, p. 192, 15-16); „ибо полное изгнание желания (ἐπιθυμία) имеет результатом бесстрастие (ἀπάθεια) (II, Strom. VI, IX, p. 468, 30-31). Избавиться от страстей человек может, лишь вооружившись умом (νοῦς), который назван также и „руководящим началом" (ἡγεμονικόν), и разумом (λόγος). Нужно „ввериться упряжке двух друзей - разуму (λόγος) и уму (νοῦς), — и никто не победит тебя" (ПС

86.13-16). Эту мысль, хорошо известную стоикам,[51] встречаем и у Климента: „...ибо должно, чтобы ум (νοῦς) удерживал от страсти (πάθος)" (III, fr. 44, p. 221, 22). Человек, по утверждению Филона, тем и отличается от животного (τὰ ἄλογα ζῷα), что имеет ум (νοῦς) и разум (λόγος) (I, De opif. 73, p. 24, 22-23), которые удерживают от страстей (I, Leg. All. III, 116, p. 139, 8). Призыв ПС - „общайся с истинной природой (φύσις) жизни" (98.10-11) - можно сравнить со стоическим „жить в согласии с природой" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)[52] и т.д. Однако при всем сходстве этических воззрений ПС и названных александрийских авторов нельзя не заметить и существенного различия между ними.

Начиная с апостольских сочинений отправной точкой всего христианского миропонимания является вера (πίστις). „Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом, а сердцем твоим веровать, что Бог воскресил его из мертвых, то спасешься", - говорит апостол Павел (Римл. 10:9). Богословие немыслимо без веры, ибо „как призывать того, в кого не уверовали?" (Римл. 10:14). Климент и Ориген находятся в русле этой апостольской традиции. „Уверуйте и в награду получите спасение", - призывает Климент (I, Protr. 106, 5, p. 76, 18), и с ним согласен Ориген: „никто из неверующих в Христа не получит (вечную) жизнь" (IV, Joh. II, 115, p. 73, 16). Но автор ПС, будучи в своей мысли вполне христианином, ни разу не апеллирует к вере (единственное исключение в самом конце текста „царь веры" (117.10) никак не мотивировано и не следует из содержания трактата), и создается впечатление, что он сознательно избегает употреблять это столь важное для христианской этики понятие. Противопоставление веры неверию (ἀπιστία), верующего (πιστός) неверующему (ἄπιστος), весьма обычное для христианской мысли (ср. I Тим. 12:14), соответствует в ПС противопоставлению: знание - незнание (соответственно мудрый (σοφός) - глупый), т.е. этическая оппозиция заменена интеллектуальной.

Понятие „вера", ставшее для новой религии краеугольным, не раз служило поводом для насмешек со стороны языческих оппонентов. Для человека, воспитанного на классической греческой философии, вера - это низший уровень познания, состояние ума необразованного, то, чему должна быть противопоставлена разумная сила - λογισμός.[53] Гностики, черпая из наследия греческой философии, учили, что Бог не может быть постигнут верой, но знанием (γνῶσις). Отстаивая в полемике с ними „христианскую веру", Климент и Ориген вырабатывали теорию „христианского гносиса", нисколько не умаляя при этом значения веры, и она остается для Климента „первым плаванием к спасению" (II, Strom. II, 31, 1, p. 129, 16). Таким образом, избегая говорить о вере, автор ПС следует скорее традиции греческой философии, чем христианскому учению.

То же следует сказать и о таком совершенно неизвестном греческой философской культуре понятии, как „любовь" (ἀγάπη).[54] Для первых христианских авторов именно любовь является „исполнением закона" (Римл. 13:8-10), именно на ней и вокруг нее строится вся последующая христианская мораль. И если для Оригена „величайшая из добродетелей - любовь (ἀγάπη) к ближнему" (II, Or. XI, 1, p. 322, 14), то автор ПС совершенно не знает этой важнейшей реалии новой этики. И хотя он призывает своего духовного сына „жить во Христе" (88.16), но это не призыв ап. Павла, где основа христианской жизни - „вера, надежда, любовь ... но любовь из них больше" (I Кор. 13:13).

Таким образом, если в своем понимании Бога автор трактата более всего обязан платонизму и может быть назван, как Климент и Ориген, платонизирующим христианином, то, оставив в стороне от своих интересов такие понятия, как, например, „вера" или „любовь" - эти альфу и омегу христианской морали, - он в этическом учении оказывается, скорее, стоиком, и последовательная христианизация стоической этики, которую проводил Климент, ему чужда. Возможно, это произошло потому, что автор ПС обращался к языческой аудитории, совершенно не знакомой с сутью христианского учения, и, выражая свою мысль в понятиях современной ему греческой философии, намеренно избегал таких реалий христианской морали, которые не были пока понятны его слушателям. Его слу-

шатели – это, вероятно, те, кого называли κατηχούμενοι (оглашенные), т.е. готовящиеся к принятию крещения. Период катехумената имел две стадии: на первой – желающий получить крещение подвергался испытанию и наставлялся в вере, на второй – достойные допускались к крещению[55]. Думаем, что именно к тем, кто находился на начальной стадии катехумената, и направлено ПС. Этим можно объяснить и отсутствие в тексте таких понятий, как покаяние (μετάνοια) и крещение (βάπτισμα): об этом рано говорить до тех пор, пока не пройден этап испытания.

Поскольку Климент и Ориген, родство которых с мыслью ПС достаточно очевидно, преподавали в александрийской катехитической школе (огласительное училище), мы вправе видеть и в авторе ПС одного из учителей (может быть, слушателей) этой школы.

Богословие ПС представляется менее развитым, чем богословие Климента и Оригена (например, в трактате совершенно отсутствует учение о Святом духе), что позволяет видеть в авторе, скорее, предшественника Климента, чем его последователя, т.е. считать, что памятник возник не позднее третьей четверти II в. н.э.

Примечания

[1]Нумерация этих рукописей-кодексов дается по общепринятому ныне международному инвентарю, см.: Krause M. Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi. – Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Abt. Kairo. 1962, Bd 18, S. 121–132.

[2]Критическое издание текста, подготовленное голландским ученым Я. Зандее, пока не вышло в свет, однако издателем проделана громадная работа по анализу текста, см.: Zandee J. „Les Enseignements de Silvanos" et Philon d'Alexandrie. – Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C.Puech, Paris, 1974, p. 337–345; 2) „Les Enseignements de Silvain" et le Platonisme. – In: Les Textes de Nag Hammadi. Ed. J.-E.Ménard. Leiden; Brill, 1975, p. 158–179; 3) La Morale des „Enseignements de Silvain". – Orientalia Lovaniensia Periodica, 1975/1976, 6/7, p. 615–630; Zandee J. – Peel M.L. „The Teachings of Silvanus" from the Library of Nag Hammadi (CG VII). – Novum Testamentum, 1972, XIV, p. 294–311.

[3]Все тексты коптской библиотеки из Наг-Хаммади (13 кодексов, 52 сочинения, около 1130 страниц) являются переводами с греческого, однако большая часть греческих оригиналов утеряна.

[4]Некоторые документы, обнаруженные в картонаже переплета седьмой рукописи, имеют точную датировку (например, расписка в получении пшеницы от 21 ноября 346 г.), что позволяет (помимо данных палеографии) датировать саму рукопись серединой IV в. См. подробнее: Greek and coptic papyri from the cartonage of the covers. Ed. by J.W.B. Barns, G.M. Browne and J.C. Shelton. Leiden; Brill, 1981, p. 53–58. (Nag Hammadi Studies, XVI); Kasser R. Fragments du Livre Biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un Codex gnostique. – Le Muséon, 1972, t. 85, 1–2, p. 68.

[5]Хотя, например, Рудольф (Rudolph K. Die Gnosis. Leipzig, 1977, S. 177) находит в ПС свидетельства гностического докетизма.

[6]Кодекс УП содержит пять сочинений, все (кроме ПС) являются памятниками гностической мысли: 1) Парафраз Сима (VII.1–49.9); 2) Второе учение (λόγος) великого Сифа (VII.49.10–70.12); 3) Апокалипсис Петра (VII.70.13–84.14); 4) Поучения Сильвана (VII.84.15–118.9); 5) Три стелы

Сифа (VII.118.10-127.32). Перевод текстов и краткое введение к ним см.: The Nag Hammadi Library in english. Leiden; Brill, 1977, p.308-367. Вопрос о том, кому принадлежала библиотека, представляет особый интерес, но пока остается открытым. С уверенностью можно сказать одно, что при всем разнообразии состава (гностические, христианские, герметические тексты) библиотека содержит тексты с отчетливо выраженной аскетической направленностью.

[7] Здесь и далее первая цифра в скобках обозначает страницу рукописи, вторая - строку.

[8] Автор ПС не заостряет внимания читателя на том, откуда взята та или иная цитата, он ни разу не указывает источника.

[9] Хосроев А.Л. „Поучения Сильвана" и грекоязычная литературная традиция диаспоры. - ППиПИКНВ, 1985, 18, ч. 1, с. 221-225.

[10] О псевдоэпиграфической литературе у христиан подробнее см.: Speyer W. Die literarische Fälschungen im heidnischen und christlichen Altertum (Handbuch der Altertumswissenschaft, 1 Abt., 2 Teil). München, 1971, S. 171-303.

[11] Zandee J. - Peel M.-L. „The Teachings of Silvanus"..., p.309.

[12] Funk W.-P. Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit. - ZÄSA, 1976, Bd 103, Hf. 1, S. 8-21; ср.: Хосроев А.Л. Кто был автором „Поучений Сильвана"? - ППиПИКНВ, 1986, 19, ч. 1, с. 144-149.

[13] Зачастую провести четкие границы между этими понятиями невозможно: в первые века новой эры синкретизм различных идеологических систем был важнейшим фактором духовного климата. Образованные эллинизированные иудеи знали греческую философскую культуру и органически сочетали ее со знанием библейской традиции (Филон), греческие философы в итоге исканий принимали христианство (платоник Иустин, см.: Dial. 2, 3-6; стоик Пантен, см.: Euseb. Hist. Ec. V, 10), грань же между христианством и гностицизмом была еще неотчетливой (эволюция Маркиона и Валентина).

[14] В применении аллегорического метода к толкованию Ветхого завета Филон не был пионером. Во II в. до н.э. эллинизированный иудей Аристобул уже толковал подобным образом закон Моисея (Euseb. Pr. Ev. VIII. 10. Ed. K. Mras, p. 451-454), а столетие спустя подобным образом толковали библейский текст терапевты (Philo. De vita cont. 3,28-29, Ed. Cohn-Wendland. VI, p. 53, 10-16). Но именно Филон оказал влияние на эллинистическое христианство. Символическое толкование еврейских священных книг стало известно языческому миру позднее (поскольку Филон не предназначал свои сочинения языческому читателю, см. Tscherikover V. Jewish apologetic literature reconsidered. - Eos, 1956, 48,3, p.169-193), возможно, благодаря неопифагорейскому философу Нумению из Апамеи (вторая половина II в. н.э.), который, совмещая в своей философии учения Пифагора и Платона с учениями брахманов, евреев, магов и египтян (Euseb. Pr. Ev. IX, 7, p.494, 3-7), кажется, заимствовал из Филона (Dodds E.R. Numenius and Ammonius. - Les sources de Plotin. Vandoeuvres; Genève, 1957, p. 5. (Entretiens sur l'antiquité classique, t. V).

[15] Символическое толкование древних греческих мифов знали и греческие философы. Объектом их аллегорий были в основном поэмы Гомера („Библия греков"). У Псевдо-Гераклита (1 в. н.э.) встречаем обоснование необходимости подобного понимания Гомера: поскольку Гомер, которому греки доверили воспитание своих детей, - самый безбожный из людей, описанное им должно толковаться не буквально, а аллегорически (Quaestiones Homericae. Ed. S. Oelmann.

Leipzig, 1910, p.1-2. См.: J a e g e r W. Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Berlin, W.de Gruyter, 1963, S.35,100-101, Anm.6. Этот метод применяли стоики и неоплатоники, см.: B u f f i è r e F. Les mythes d'Homère et la pensée greque. Paris, 1956.

[16] Об основателе христианской школы в Александрии Пантене, учеником которого был Климент, нам известно крайне мало (основной источник информации Евсевий, см.: H.E.V. 10. Ed. E.Schwartz. 5 Aufl. Leipzig, 1955, S.193, 13-14); из его сочинений до нас ничего не дошло.

[17] Слова Евсевия, что в Александрии издавна (ἐξ ἀρχαίου ἔθους) существовала школа τῶν ἱερῶν λόγων, где изучали Священное писание (H.E.V10), позволяют предположить, что школа эта, до того как перейти к христианам, принадлежала иудеям египетской диаспоры, близким по образу мыслей Филону. Последний оказал влияние и на Валентина, получившего образование в Александрии (возможно, в этой же школе), см. примеч. 45 и Q u i s p e l G. Philo und die altchristliche Häresie. - Theologische Zeitschrift, 1949, 5, S. 429-436.

[18] Проф. Я. Зандее, посвятивший статью философско-богословским проблемам ПС и Филона (см. примеч. 2), подчеркнул родство аллегорического метода ПС с толкованием Библии у Филона.Пользуясь случаем, приношу проф. Я. Зандее благодарность за постоянное внимание ко мне.

[19] Греческие слова, попавшие в коптский текст из греческого оригинала, значительно облегчают задачу исследования природы несохранившегося греческого оригинала.

[20] Ссылки на Филона даются по изданию: Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Ed. L. Cohn-P.Wendland. Berlin, 1896-1930, vol.1-7, где первая римская цифра обозначает номер тома.

[21] Ум - кормчий (копт. ΠΡΕϤΡ̄ϨΜ̄ΜΕ = греч. κυβερνήτης) и разум (λόγος) - возница (ἡνίοχος) встречаются и в ПС (90.10сл.), где перед нами символика, восходящая к Платону (Polit.272 E. Phaedr. 253 C-D).

[22] Коптское ΤΒ̄ΝΗ может передавать как греч. κτῆνος , так и ἄλωγα ζῷα, см.: 2 Петр. 2:12; Иуд. 10 (S) ср. далее.

[23] Z a n d e e J. „Les Enseignements de Silvanos" et Philon..., p. 338.

[24] Климент, объясняя Писание, постоянно обращается к Филону, давая вначале его толкование, а затем предлагая свое христологическое, см.: D a n i é l o u J. - M a r r o u H. Nouvelle Histoire de l'Église. I. Des Origines à Saint Grégoire le Grand. Paris, 1962, p. 160; Clemens Alexandrinus.Register. 2 Aufl. Hrsg. O.Stählin. 1 Teil, 4 Bd. Berlin, Akad.-Verl., 1980, S. 47-49. Ориген читал Филона, но редко на него ссылался. Он пользуется тем же методом толкования, что и Филон, но этот метод был общим для всего иудейского и христианского александрийского богословия, см.: K o c h H. Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1931, S. 227 f . Обширная литература иудейской диаспоры была известна и апологетам: они цитируют такие псевдоэпиграфические документы, как Оракулы Сивиллы, сочинения Орфея, Псевдо-Еврипида, Псевдо-Софокла, Псевдо-Гомера, но ссылки на Филона мы встречаем впервые только у Климента, см.: D a n i é l o u J.- M a r r o u H. Nouvelle Histoire..., p. 159-160; S c h ü r e r E. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd 3: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Leipzig, 1898, S. 420-461.

[25] Однако следует иметь в виду принципиально различный подход к символическому толкованию библейских книг у названных авторов. Если первый совме-

щал аллегоризм Нового завета, идущий от традиции палестинского иудаизма (Павел), и аллегоризм, выработанный языческой культурой, то Ориген (по словам Порфирия, научившийся аллегорическому толкованию у греческих философов, см.: Euseb. H.E.VI, 19.8, p. 239, 11-17), резко выступая против аллегоризма язычников (contr.Cels.IV, 48, p.321,3 sq), предлагал свой метод толкования Писания. Вообще отношение к символическому прочтению библейского текста не было однозначным у раннехристианских авторов; помимо двух названных случаев, следует отметить как тех, кто полностью находился в русле новозаветного толкования ветхозаветного текста (например, автор „Послания Варнавы" и Климент Римский), так и тех, кто полностью отвергал аллегорическое толкование (апологеты, Тертулиан); см.: Pépin J. Mythe et allégorie. Les origines greques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1958, p. 260–261, 265, 453.

[26] Ссылки на Климента по изданию: Clemens Alexandrinus. Bd 1–3, Hrsg. O. Stählin. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 3 Aufl. neu hrsg. L.Früchtel. Berlin, Akad.-Verl., 1960–1970.

[27] Коптский глагол ЩТ̄РТ̄Р соответствует греч. ταράσσω (= ομαι). Слово встречается и у Климента в значении „быть подверженным страстям", т.е. в том смысле, который вкладывали в него стоики, имея в виду состояние, противоположное бесстрастию (ἀταραξία), спокойствию души (γαλήνη τῆς ψυχῆς), см. далее.

[28] Ссылки на Оригена по изданию: Origenes Werke. Bd 1–2. Hrsg. P.Koetschau. Leipzig, 1899; Bd 3. Hrsg. E.Klostermann. Leipzig, 1901; Bd 4. Hrsg. E.Preuschen. Leipzig, 1903 – Die griechischen christlichen Schriftsteller...; De principiis – Patrologiae cursus completus, ser. graeca, t. 11. Ed. J.P. Migne. Paris, 1857.

[29] Коптское MN̄TATCOOVN = греч. ἄγνοια.

[30] Принимаем исправление текста, предложенное Функом, см.: Funk W.-P. Bemerkungen zu den Lehren des Silvanus. – Essays on the Nag Hammadi texts in Honour of Pahor Labib. Ed. by M.Krause. Leiden; Brill, 1975, S. 286.

[31] Ср. у Филона: „Глупец думает, что Бог находится в некоем месте (ἐν τόπῳ), не вмещающий (μὴ περιέχοντα), но вместимый (περιεχόμενον)" (I, Leg. All. III, 6, p. 114, 15–16).

[32] Работы последних лет показали сложность проблемы. См., например: Daniélou J. Gospel message and hellenistic culture. London; Philadelphia, 1973, p. 323 sq , где автор подчеркнул важность контактов между иудео-христианством и эллинистической философией, с одной стороны (сильное влияние среднего платонизма на Иустина и Татиана), с другой – влияние эллинизированного иудаизма на гностицизм и герметизм, которые в свою очередь могли воздействовать на языческую философию. Однако ср. замечания Армстронга (Armstrong A.H. Gnosis and greek philosophy.– In: Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Göttingen, 1978, p. 123), что при выявлении взаимоотношений между гностицизмом и греческой философией следует быть крайне осторожным.

[33] С целью оправдаться перед лицом гонений со стороны языческих властей (но не с целью обратить в свою веру) христиане с середины II в. вынуждены были обратиться с разъяснениями о сущности своей религии к языческой аудитории (апологеты). Чтобы быть понятыми, они должны были говорить со своими оппонентами на их языке, поэтому традиции греческой философской культуры выступают в их мысли на первый план. Апологеты стали излагать христианское учение в категориях другой культуры (подобное делал уже Филон, пытаясь объяснить иудейскую религию языком греческой философии, см.: Jaeger W. Das frühe Christentum..., S.28), и с этого момента иудео-христианство,

ориентированное преимущественно на иудейский мир и мыслившее понятиями позднего иудаизма, перестает играть решающую роль и уступает место эллинистическому христианству, ориентированному преимущественно на языческий мир и мыслившему понятиями позднеантичной философии.

[34] W a s z i n k J.H. Bemerkungen zur Einfluss des Platonismus im frühen Christentum. – Vigiliae Christianae, 1965, 19, N 3, p. 134.

[35] Ср.: Albinus, Didasc. X, p.164, 28 sq ; утверждение Плотина – Enn.V. 5.8 – почти повторяет вышеприведенную мысль ПС. Анализ параллелей между средним платонизмом и ПС см.: Z a n d e e J. „Les Enseignements de Silvain" et le Platonisme, p. 158 sq. Ссылки на Альбина по: Platonis Dialogi, vol. VI. Ed. C.F.Hermann. Lipsiae, 1884, p. 152–189.

[36] О платонизме у Климента см.: L i l l a S.R.C. Clement of Alexandria: A study in Christian Platonism and Gnosticism (Oxford Theol. Monographs). Oxf., 1971; у Оригена см.: K o c h H. Pronoia und Paideusis, S. 180–304.

[37] Однако это не значит, что всякое „отрицательное" богословие обязано платонизму: нельзя забывать и о роли иудаизма. Так, например, в Пастыре Гермы „вмещающий все ... будучи невместимым" (Mand. I, 1: πάντα χωρῶν... ἀχώρητος ὤν) обязано безусловно иудейской традиции, см.: D a n i é l o u J. Gospel message ..., p. 325.

[38] Возражения стоикам повсюду рассеяны у Оригена в трактате „Против Цельса", см., например: „стоики, утверждающие, что Бог – тело" (I, Cels. I, 21, p.72, 12; 15) или „стоики, которые вводят тленного (αφθαρτός) Бога и говорят, что его сущность (οὐσία) тело, изменчивое и непостоянное" (I, Cels.III, 75, p. 267.3–5) и т.д.

[39] К этой цитате из ПС можно привести параллель-разъяснение из Оригена: „...Ибо высшие силы не видят Бога не из-за своего бессилия, но вследствие бестелесности Бога" (IV, Joh., p. 495, 8–9).

[40] Коптское ϨΩΠ, ϯϨΗΠ (Ṡ) – „быть скрытым" может передавать как греч. κρύφιος (Притчи 9:7), так и ἀόρατος (Римл. I:20), ἄρρητος (2 Коринф. 12:4).

[41] P o h l e n z M. Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum. – Nachrichten von der Akad. d. Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist.Klasse, 1943, N 3, S. 158 (со ссылкой на Strom. V, 82).

[42] Коптское ΜΝ̄ΤΑΤϹΟΟΥΝ = греч. ἄγνοια.

[43] Нам почти неизвестно учение самого Валентина. Принадлежность Евангелия истины, обнаруженного среди рукописей из Наг-Хаммади, перу Валентина далеко не бесспорна. Материал, которым мы располагаем (реже оригинальный, например Послание Птолемея Флоре; чаще – почерпнутый из сочинений христианских авторов), дает представление об учении последователей Валентина: Птолемея, Феодота, Гераклеона.

[44] О том, что Демиург, по учению валентиниан, творил в незнании, свидетельствуют Ириней (Adv. Haer. I,V.5) и Ипполит (Philos VI. 33: οὐδὲν οἶδεν... ὁ δημιουργὸς ὅλως, ἀλλ' ἔστιν ἄνους καὶ μωρός).

[45] Весьма интересна точка зрения, что поскольку Валентин и Василид учили в Александрии, то местом их проповеди было огласительное училище, и когда Пантен (в прошлом стоик, затем ревностный христианин) около 180 г. возглавил это училище, его задачей было устранить оттуда гностическое влияние, см.: R o b e r t s C.H. Manuscript, society and belief in Early Christian Egypt. London, 1979, p. 54.

[46] Подробнее см.: Z a n d e e J. La morale ..., p. 615–630.

[47] Дух и фразеология стоической этики очевидны в сочинениях Климента; его этические идеи восходят в основном к этому источнику, см.: Osborn E.F. The philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, Univ. Press, 1957, p. 102 sq; о влиянии стоицизма на Филона см.: Pohlenz M. Philon von Alexandrien. – Nachrichten von der Akad. d. Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1942, N 5.

[48] Согласно стоическому учению, четыре основных страсти в человеке – это ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη, φόβος.

[49] Греческий текст, вероятно, не был понят коптом-переводчиком, так как фраза осталась без завершения.

[50] Коптское ⲤϬⲢⲀϨ̄Ⲧ Ⲛ̄ⲂⲒⲞⲤ = греч. ἀτάραχος βίος, т.е. ἀταραξία, термин, хорошо известный стоической этике, ср. выше примеч.27.

[51] Zandee J. La morale..., p. 615–618.

[52] Ibid., p. 628.

[53] См.: Dodds E.R. Pagan and Christian in an age of Anxiety. Cambridge, Univ. Press, 1965, p. 120–121, где приведены свидетельства Лукиана, Галена, Цельса.

[54] О принципиальном отличии христианской ἀγάπη от платоновского ἔρως, см.: Dodds E.R. Pagan and Christian ...., p. 89, n. 2.

[55] Подробнее у Оригена: I, Contr.Cels. III, 51, p. 247–248.

A.L. Khosrojev

„THE TEACHINGS OF SILVANUS" AND ALEXANDRIAN SCHOOL

The Treatise from the Nag Hammadi collection „The Teachings of Silvanus" (VII, 4) is the document not of gnostic but christian theology. It has evident affinity with the thought of Clement of Alexandria and Origen. This fact permits to acknowledge that „The Teachings of Silvanus" originates from the Alexandrian catechetical school. Since the christian doctrine in the treatise is less developped than in Clement's works (i.e. the Holy Spirit's doctrine is absent) it's possible to draw the conclusion that the text arose in the second half of the second century (before Clement).

А.И. Сидоров

ГНОСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ
(каиниты, сефиане и архонтики у Епифания)

Еще в прошлом веке известный неокантианец В. Виндельбанд назвал гностиков первыми философами истории. По его мнению, гностики первыми представили „очерк философии истории в широком смысле", проведя ту идею, что „с появлением Спасителя наступает решительный поворот не только в развитии человеческого рода, но и в истории мира", поэтому „их следует признать христианскими философами истории и религии".[1] Но подобное высказывание немецкого ученого осталось практически одиноким в историографии гностицизма. Превалирует иная точка зрения: у гностиков отсутствует интерес к истории;[2] в „бегстве от истории" проявляется типичная черта гностического мировоззрения;[3] стремятся гностики отрицать историю.[4] Наиболее систематически изложил эту точку зрения Г.Ш. Пюэш: в гностицизме прошлое отвергается и расторгается его связь с настоящим. История бесполезна, она подобно всему мирозданию есть творение низшего бога, и внезапное вмешательство бога высшего и трансцендентного разбивает всю историю на куски, показывая тем самым, что она есть просто обман.[5] К данному мнению присоединяется и М.К. Трофимова: „В отрицании множественного и тяге к единому гностицизм безразличен и к истории, как ко множеству во времени".[6]

Подобный диссонанс между В. Виндельбандом и исследователями гностицизма заставляет еще раз обратиться к вопросу о том, как представляли себе гностики историю, чем она была для них и какое место занимала в их мировоззрении. В этом плане определенный интерес представляют учения трех гностических сект: каинитов, сефиан и архонтиков, о которых сообщает христианский ересиолог IV в. Епифаний. Мы не будем здесь касаться источниковедческих проблем, связанных с его основным трудом – „Панарием", скажем только, что Епифаний, безусловно, опирался в своем изложении на аутентичные сочинения гностиков и при определенном критическом подходе к его сведениям они могут многое дать для понимания стиля и методов гностического мышления.[7] Но прежде чем перейти к непосредственному анализу указанных гностических сект, необходимо высказать одно предварительное соображение. Оно касается разграничения понятий „историзм" и „философия истории". Они далеко не совпадают: историзм не всегда (и даже очень редко) формулируется в целокупную и стройную философию истории, среди настоящих историков, занятых конкретными исследованиями, исключением являются люди, которых можно было бы с полным правом назвать философами истории. С другой стороны, философия истории отнюдь не обязательно исторична: она может быть безразличной и враждебной к истории. Я бы даже осмелился сказать, что философия, как правило, „аисторична": занятая поисками смысла истории, она обычно трансцендентирует этот смысл за пределы истории. Философия истории почти всегда телеологична, но, полагая цель истории, она тем самым ограничивает историческую перспективу и как бы отнимает у истории ее „историзм". Поэтому, учитывая подобное разграничение, в данной работе будет идти речь именно о философии истории гностиков, хотя, естественно, нельзя будет обойти молчанием и проблему их историзма, ибо иначе нарушится внутренняя пропорция двух понятий, без которой непонятна специфика каждого из них.

Каиниты. Из учения этих гностиков сохранились эксцерпты и у Иринея. Для того чтобы иметь более полное представление об этом учении, необходимо сравнить их со сведениями Епифания. По словам Иринея,[8] каиниты утверждают, что Каин происходит от „высшего Превосходства" (a superiore principalitate) и считают своими родственниками Исава, Корея и содомитов. Все они были гонимы Творцом мира, но ни один из них не претерпел вреда, ибо София взяла их к себе как свою собственность. Все это хорошо знал Иуда – единственный, кто познал истину и потому совершил „таинство предательства" (proditionis mysterium). Через это таинство было расторгнуто (dissoluta) всё земное и небесное. Поэтому среди каинитов имело хождение так называемое „Евангелие Иуды". Кроме того, они увещали разрушить дела „Гистеры" (Hysterae – „Утробы"), т. е. Творца неба и земли. Также считали, что никто не может спастись, если „не пройдет через всё" (nisi per omnia eant). И при всяком грехе и постыдном поступке, по мнению каинитов, присутствует ангел. „Совершающий их осмеливается приписывать свою дерзость и нечистоту ангелу", говоря при этом так: „О ангел! Я злоупотребляю твоим делом. О Сила! Я совершаю твое действие". Подобное греховодничество и есть совершенное знание (scientiam perfectam).

Изложение Епифания более пространно: опираясь на Иринея, он, видимо, использует и другие источники.[9] Среди произведений, имевших хождение у каинитов, он указывает, помимо „Евангелия Иуды", сочинение, именуемое „Относительно Гистеры" (κατὰ τῆς Ὑστέρας – или „Против Гистеры"), а также „Восхождение Павла" (συνταγμάτιον), приписываемое апостолу. Подобно Иринею Епифаний говорит, что каиниты признают Каина, Исава, Корея и содомитов происшедшими от более могущественной Силы, а Авеля – от Силы, которая слабее. Самих себя считают потомками первых и гордятся этим родством, ибо оно восходит к совершенному горнему знанию. Создатель мира („Гистера") посвятил свою жизнь уничтожению этого избранного племени, но ничего не смог сделать с ним. „Они скрылись от него и переселились в горний Эон, которому принадлежит могущественная Сила. Ибо София приняла их к себе, поскольку они были ее (ἰδίους). Далее следует пассаж об ангелах, аналогичный Иринею. Епифаний при этом еще цитирует некое сочинение каинитов, где говорится: „Этот ангел – тот, кто ослепил Моисея, а эти ангелы – те, которые скрыли и переместили сонм Корея, Дафана и Авейрона".

О Силах (называемых также ангелами) говорится, что Адам и Ева родились от них. Затем эти Силы, сочетавшись с Евой, родили Каина и Авеля, которые поссорились между собой, и первый, будучи от Силы более могущественной, убил своего брата, бывшего от Силы более слабой и худшей. Епифаний замечает, что данные две Силы сражаются друг против друга, в результате чего „в мире невозможно изменение сознания" (ἐν τῷ κόσμῳ οὐ γνώμης ἀλλοίωσιν), но из рожденных одни по природе имеют сущность от Злобы, другие – от Благости. Ибо каиниты говорят, что каждый благ или порочен не сознательно, но согласно природе своей. Однако чуть ранее Епифаний приводит мнение каинитов: „Каждый человек должен выбрать (ἑλέσθαι) для себя Силу более могущественную и отделиться от Силы худшей и вялой (т. е. от той, которая сотворила небо, плоть и мир), а также восходить к наивысочайшему посредством распятия Христа. Ведь, по их словам, ради того он и пришел свыше, чтобы в нем мощная Сила достигла своего свершения, и во ознаменование победы над Силой более слабой Христос взял и отдал тело". Согласно Епифанию, у каинитов существовали христологические разногласия: „Одни говорят, что Христос был злым и хотел ниспровергнуть благие постановления закона", за это и предал его Иуда. Другие же утверждают, будто Христос был благ, а Иуда предал его „согласно небесному знанию" (κατὰ τὴν ἐπουράνιον γνῶσιν). Ведь, по их словам, архонты узнали, что если Христос будет предан распятию, то их слабая Сила станет пустой (κενοῦται). Зная это, Иуда поспешил и „все привел в движение" (πάντα ἐκίνησεν), содеяв „благое дело для нашего спасения. И нам должно восхвалять и славословить его, потому что благодаря Иуде было уготовано нам крестное спасение, а вследствие этого и откровение горнего".

Таково учение каинитов, как оно представлено у Иринея и у Епифания. Если исходить из нашей задачи, то можно выделить следующие основные моменты историософии данных гностиков. Первое, история человечества для них прежде всего и главным образом есть библейская история. Эта черта сближает каинитов с ранним христианством.[10] Но типично в гностическом духе каиниты трактуют эту историю явно антибиблейски и антихристиански. Уже сам выбор ими высокочтимых персонажей, к которым они возводят свою родословную, говорит об этом. Кстати, в одном сочинении из Наг-Хаммади – „Парафразе Сима" (или Шема) – встречается аналогичное место. Здесь содомиты фигурируют как „гностики" и „члены Шема", а Содом есть место откровения – Шема-город, несправедливо сожженный „низменной Природой".[11] Второе, сфера метафизического и космического у каинитов строго не отделяется от сферы исторического. Практически последняя есть органическое продолжение первой. Адам и Ева происходят от двух космических Сил, причем можно предположить, что они просто рождаются от них. Это предположение подкрепляется тем фактом, что каждая из Сил, совокупляясь с Евой, производит на свет свое потомство (Каина и Авеля). Более того, данные две сферы как бы накладываются друг на друга: история человечества частично детерминируется прямым вмешательством Сил. Творец мира посвящает свою жизнь уничтожению избранного рода гностиков. В свою очередь благая Сила (в данном случае София) также вмешивается в ход истории и спасает этих гностиков. Помимо них, действует, видимо, несметное число ангелов: один ослепляет Моисея, другие скрывают и переселяют сонмы Корея, Дафана и Авейрона. Отсюда возникает вопрос: не являются ли человек и вся человеческая история лишь плацдармом, где разыгрываются сражения космических и надкосмических сил? Не есть ли они просто игрушка в руках этих сил? Иначе говоря, возникает вопрос, который современные философы назвали бы проблемой личности в истории. Он тесно связан с проблемой свободы воли, поэтому их следует рассматривать в совокупности.

У каинитов на сей счет существуют две противоположные и на первый взгляд взаимоисключающие точки зрения. С одной стороны, „в мире невозможно изменение сознания", и каждый благ или порочен не κατὰ γνώμην, но κατὰ φύσιν. С другой, каждый человек обязан (δεῖ) выбрать для себя более мощную Силу и отделиться от Силы худшей и вялой. Вариантов решения этой дилеммы может быть несколько: 1) Епифаний, приводя сведения об учении каинитов, опирался на различные интерпретации данной проблемы у них; 2) он просто не понял или сознательно исказил эти интерпретации; 3) эта дилемма лишь кажущаяся, и за видимым противоречием скрывается глубокая внутренняя связь. Поскольку первые два варианта за невозможностью проверки их другими источниками остаются в области догадок и гипотез, то герменевтически плодотворным предстает лишь третий вариант. Надо сказать, что вопрос о детерминизме и свободе воли остро ставился не только каинитами, но и другими гностиками. Например, Климент Александрийский сообщает, что „валентиниане отдают веру нам, людям простым, а себе, спасающимся в силу природы своей (φύσει σωζομένοις), желают присвоить знание, потому что заключают особое семя".[12] Часто высказывалось мнение о гностицизме как о „теологии предопределения", где человек либо спасается уже в силу своей принадлежности к „избранному семени", либо гибнет, будучи „по естеству" обреченным на это. Но в последнее время стали высказываться сомнения в подобных категорических суждениях. Так, Л. Шотрофф считает, что подобная оценка гностического богословия восходит к полемике отцов церкви, которые, акцентируя ведущую роль благодати в христианской сотериологии, исказили мнения своих оппонентов.[13] Согласно Л. Шотрофф, смысл формулы φύσει σῳζόμενον заключается в том, что „небесное естество гностика" есть только предпосылка его спасения, но еще не оно само.[14]

Возвращаясь к антитезе κατὰ γνώμην – κατὰ φύσιν у каинитов и к ее соотношению с положением, что каждому человеку должно выбрать более мощную Силу, можно, наверное, высказать такое предположение: здесь идет скрытая полемика против рассудочно-интеллектуалистской этики, базирующейся на постулате, будто одно изменение сознания (ума, рассудка) делает человека из злого благим. Для каинитов, видимо, такой переход был подлинным „обращением",

он затрагивал не только поверхностный слой сознания, но охватывал всю глубинную сущность, субстанцию, природу человека. Отсюда выбор человеком одной из двух Сил, его внутреннее решение встать по ту или иную сторону баррикад во вселенской борьбе их, вел к трансформации изначала данного ему естества (если, конечно, человек стоял перед таким выбором). Императивный характер этики каинитов (δεῖ) указывает на активность их мировоззренческой позиции – они „увещают разрушить дела Гистеры". Поэтому человек не просто игрушка в руках мировых и надмирных Сил, но деятельный участник вселенской борьбы, от исхода которой зависит и ход истории человечества. Подобный активный характер мировоззренческого настроя, часто принимающий внешне парадоксальную форму отречения от мира и отвержения его „плотской" реальности, можно наблюдать и в ряде других гностических систем, особенно в манихействе.

Это проявляется и в оценке личности Христа и Иуды у каинитов. Как уже указывалось, среди них, по сведениям Епифания, существовали христологические разногласия. Что касается мнения, будто Христос был злым и хотел разрушить благие постановления иудейского закона, почему и был предан Иудой, то здесь, видимо, мы имеем дело с фактом антихристианской полемики, которая велась иудаизмом и которая каким-то образом проникла в гностицизм. Возможно, что посредником при этом был иудео-христианский гностицизм, хотя в связи с ним возникает много спорных вопросов. В частности, дискуссионным является вопрос о времени возникновения данного гностицизма: некоторые исследователи видят в нем прямого наследника дохристианского иудейского гностицизма и предполагают его существование уже у самых истоков христианства,[15] другие занимают более осторожную позицию и считают его позднейшим и побочным продуктом гностического движения[16]. Более истинной представляется вторая точка зрения. Во всяком случае, что касается каинитов, то отсутствие у Иринея, источника более раннего, намека на подобную трактовку личности Христа служит аргументом в пользу того, что она вторична по отношению к оценке его как „благого". Поскольку последняя представляет больший интерес для нашей темы, то несколько остановимся на ней.

Прежде всего у каинитов Христос, хотя и пришел ἀνώθεν, но рассматривался и как реальный, во плоти, человек. На это указывает фраза: λαβοῦσα καὶ τὸ σῶμα παραδοῦσα, т.е. каиниты не тяготели к широко распространенной среди гностиков докетической христологии, согласно которой Христос, будучи горним Эоном (Умом и т. д.), осенялся лишь видимостью и подобием плоти. Далее, очень важный момент в мировоззрении каинитов тот, что с приходом Иисуса история мира и человечества достигает своей кульминационной точки: в нем мощная Сила ἐπιτελεσθῇ, а слабая Сила истощается, становится пустой (происходит своеобразный „кенозис" ее). Собственно история даже на этом кончается: поскольку она исполнилась, свершилась, то далее остается только восхождение к горнему миру (ὑπερβαίνειν εἰς τὰ ἀνώτατα). Иначе говоря, учение каинитов подспудно детерминируется своеобразной теорией прогресса. Но динамика этого прогресса на первый взгляд как бы заключена в строго статичные рамки: история органично вытекает из метафизической вечности и также органично оканчивается ею. Возникает вопрос: тождественны ли эти два момента вечности? Или иначе: имеем ли мы дело с окончанием цикла, где начало целиком и полностью равно концу? Сведения на этот счет у Епифания чрезвычайно скудны, но если учесть, что вначале обе Силы выступают как равные соперники, а в конце слабая Сила κενοῦται, то ответ, видимо, должен быть отрицательным. Опыт истории, протекающей во времени, не проходит бесследно для вечности: он обогащает и даже изменяет ее. Поэтому, исходя из таких скудных сведений, можно предположить, что соотношение исторического и метаисторического, времени и вечности в мировоззрении каинитов было далеко не простым, а имело много диалектических нюансов.

Но наряду с личностью Христа (отчасти и оттесняя ее на задний план) центральное место в мировой истории у каинитов занимает образ Иуды. Будучи „знающим", т. е. обладая высшим „гносисом", он верно оценил самый критический момент в этой истории, поэтому Иуда ἔσπευσε καὶ πάντα ἐκίνησεν. Данная фраза чрезвычайно важна для историософии каинитов, она показывает,

сколь большую роль играла для них личность человека в сложной драме бытия. Не „поспеши" Иуда и не „приведи все в движение", то, возможно, история свернула бы в совсем иное русло. Тогда бы „поспешили" Архонты и изменили бы ход ее в свою пользу. Поэтому его предательство, продиктованное высшим знанием, есть „таинство", per quem et terrena et caelestia omnia dissoluta. Отсюда концепция „гносиса", которая в литературе по гностицизму часто характеризуется как некий надрывно-мистический экстаз, приобретает очень интересные оттенки. Знание – действенно, оно не просто пассивное слияние с божеством, но активное оружие в борьбе космических Сил. Именно благодаря „гносису" человек становится главным действующим лицом в мировой трагедии и, если не творцом, то соавтором собственной истории. Таковы основные моменты философии истории каинитов.

Сефиане. Под таким же названием у Ипполита[17] фигурирует гностическая ересь, в учении которой разрабатывается главным образом концепция трех исходных „архе" бытия (Свет, Мрак, и „Дух беспримесный") и космогония. Поскольку точек соприкосновения между этим учением и мировоззрением сефиан у Епифания почти нет, то мы не будем останавливаться на нем. Уже упомянутое сочинение из Наг-Хаммади „Парафраза Шема" близко примыкает к изложению Ипполита, который опирался на гностический трактат под аналогичным названием („Парафраза Сефа").[18] Кроме того, от имени Сефа написаны еще два произведения из Наг-Хаммади: „Второй трактат великого Сефа" (VII, 2) и „Три стелы Сефа" (VII, 5), а еще одно – „Апокалипсис Адама" (V, 5), по мнению Ф. Морара, явно принадлежит кругу сефиан и архонтиков.[19] Вообще рассматривать сефиан в качестве гомогенной гностической группы, как это делает Г.М. Шенке,[20] вряд ли возможно. Скорее всего, здесь мы имеем гомонимию: к образу известного библейского персонажа, пользующегося большой популярностью в позднеантичном мире,[21] апеллировали многочисленные и пестрые гностические секты, мировоззренческие системы которых значительно отличались друг от друга. Вполне возможно, что родиной сефиан, как это предполагает В. Фаутх,[22] была Сирия, но, видимо, уже сравнительно рано (может быть, в начале или середине II в. н.э.) они проникли и в Египет. Во всяком случае Епифаний говорит, что данная секта „находится не везде (ὅυ πανταχοῦ), как и предшествующая ей ересь каинитов ... Думаю, что в земле египтян встречался я с ней (ибо точно не помню страны, где это произошло). Одни сведения о ней я получил как свидетель, расспрашивая лично, другие – из сочинений".

Епифаний также замечает и относительно активной литературной деятельности сефиан: „От имени великих мужей они сочинили некие книги, семь из них они приписывают Сефу, а другие именуют «Инородними» (Ἀλλογενεῖς). Одну, преисполненную всякого зла, они считают за «Откровение Авраама», другие написали от имени Моисея, а прочие – от имени иных". Что касается самого мировоззрения сефиан, то Епифаний говорит: „Учение же свое они излагают так: всё (τὰ πάντα) произошло от ангелов, а не от горней Силы". Здесь имеется в виду обычный для гностиков акосмизм: под τὰ πάντα подразумевается, всего вероятнее, материальный мир, который рассматривается как творение низших сил, а не высшего бога.[23] Но основное внимание Епифаний концентрирует на трактовке сефианами истории человечества. По словам этого ересиолога, сефиане утверждают, что сразу же изначала были рождены два человека, а от них – Каин и Авель. Из-за последних восстали ангелы друг против друга, результатом чего было убийство Авеля Каином: „Ибо борющиеся ангелы повздорили из-за потомства (περὶ τῶν γενεῶν) этих двух людей – потомства Каина и потомства Авеля". Победила же горняя Сила, которую сефиане называют Матерью и Женщиной. „Ведь им кажется, что в горнем мире есть матери, женщины и существа мужского пола". Эта Матерь и Женщина, одержав верх, узнала, что Авель убит и, „подумав, сделала так, что был рожден Сеф. В него она вложила свою силу, заключив в нее семя горней Силы и искру, ниспосланную свыше для первооснования семени и устройства (εἰς πρώτην καταβολὴν τοῦ σπέρματος καὶ συστάσεως). Это есть устройство праведности, избрание семени и рода (ἐκλογὴν σπέρματος καὶ γένους), чтобы посредством их были низвержены Силы ангелов-мироздателей, а также упразднены два изначальных человека.

Поэтому с той поры и род Сефа выводится отдельно, ибо он – от избрания и отличается от другого рода".

Рождение Сефа объясняется еще и тем, что с течением времени оба рода – Каина и Авеля, – живя бок о бок друг с другом, смешались и соединились вместе „по причине многого зла". Поэтому „Матерь всего", видя подобное, захотела создать „чистое семя людей", но „беспорядочные стремления ангелов и людей" вновь привели к смешению двух родов. Поэтому Матери опять пришлось действовать: она „навела потоп и подавила мятеж (στάσιν), направленный против всего рода человеческого, дабы в мире остался один чистый и праведный род Сефа для устройства горнего рода и искры праведности". Однако ангелы скрытно от нее ввели в ковчег Хама, бывшего от их семени. „Ибо из восьми душ, спасшихся в тогдашнем ковчеге Ноя, семь, как утверждают они, были чистого рода, а один – Хам, проникший скрытно от горней Матери, произошел от иной Силы". И от этого произошли в людях забвение, ложь и беспорядочные греховные стремления, а в мире возникло многосмешение зла (πολυμιξία κακίας). Таким образом, мир возвратился обратно к первоначальной неупорядоченности (εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀταξίας αὖθις ἀνέκαμψε) и преисполнился злом, как это было до потопа. От Сефа же „по семени и по преемству рода пришел сам Христос Иисус, явившийся не путем рождения, но чудесным образом. Он есть сам тогдашний Сеф, ныне пришедший к роду человеческому как Христос, посланный горней Матерью".

Таково изложение Епифания. Из него можно сделать следующие выводы относительно философии истории сефиан. Первое, в ней наличествует своеобразная концепция исторических циклов. Один цикл начинается с рождения Адама и Евы и продолжается до рождения Сефа, другой простирается от Сефа до Христа, третий знаменуется приходом Христа. Но в этой схеме много неясностей, которые можно, наверное, отнести за счет фрагментарности изложения Епифания. Прежде всего не ясен сам процесс возникновения человечества. Загадочна фраза, что два человека (всего вероятнее, Адам и Ева) γεγενῆσθαι ἐξ ὑπαρχῆς ἐυθὺς. О каком „начале" идет здесь речь? О начале ли умопостигаемого мира или чувственного космоса (ибо эти два начала обычно строго различаются в гностицизме)? Поскольку первое предположение влекло бы наличие мифа о Первочеловеке (даже „Первочеловеках"), следы которого отсутствуют в учении сефиан у Епифания, то остается второй вариант. Иначе говоря, человечество возникло одновременно с возникновением материального мира, оно – „ровесник" последнего. Здесь существенное отличие от библейской истории, где Бог созидает человека лишь в „день шестой". Затем у сефиан, в отличие от каинитов, отсутствует четкая оценка Авеля и Каина. Во всяком случае совершенно нет превознесения Каина и его потомства. То, что Сеф был рожден как бы в качестве заместителя Авеля, предполагает, скорее, традиционно библейскую трактовку обоих персонажей.

Интересен другой момент: уже у самых своих истоков человечество есть арена столкновения противоположных мировых Сил. Из-за потомства Авеля и Каина сражаются они, ангелы восстают друг против друга, οὕτω τε πεποιηκέναι ἀποκτανθῆναι τὸν Ἄβελ ὑπὸ τοῦ Κάϊν. Данная фраза очень показательна: убийство Авеля есть дело рук не столько Каина, сколько ангелов-мироздателей, Каин – лишь орудие в руках их. Отсюда вероятен и более общий вывод: ответственность за зло в мире лежит не на человеке (в конкретном случае Каине), а на космических Силах. Определенные затруднения вызывает и утверждение сефиан, что победила горняя Матерь: неясно, в чем заключается ее победа. Можно, наверное, предположить, что восстание ангелов-мироздателей было направлено против „чистого племени" Авеля и имело своей целью полное уничтожение или во всяком случае нейтрализацию его, но замысел их не удался из-за вмешательства горней Матери. Ее окончательная победа венчается рождением Сефа, с именем которого связано наступление второго периода истории человечества.

По словам Епифания, „сефиане гордятся тем, что возводят род свой к Сефу, сыну Адама, они прославляют его и приписывают ему все свойства добродетели, праведности и тому подобное". Как мы уже говорили, образ Сефа пользовался большой популярностью в позднеантичной культуре, для которой характерно ак-

тивное взаимодействие различных традиций. Голландский ученый А. Клейн посвятил свою монографию анализу этого образа в иудейской, христианской и гностической литературе. Ввиду большого интереса ее для нашей темы следует остановиться на некоторых выводах автора. По мнению А. Клейна, уже в Ветхом завете Сеф занимает важное место: будучи первым из людей, носящим образ Адама, он предстает как новое начало в мире, испорченном убийством Авеля.[24] В раввинистической литературе есть упоминание о двух поколениях людей, восходящих к Каину и Сефу, причем Сеф рассматривается рожденным „по образу" Адама, который в свою очередь создан „по образу Божьему". Каин и даже Авель трактуются как сыновья дьявола, а поколение Каина существовало только до потопа[25] У Филона Александрийского появляется уже новая для иудаизма идея, что Сеф принадлежит „иному семени".[26] В самаританской литературе Сеф есть связывающее звено между Адамом и Моисеем, дети Сефа суть „сыновья Света" в противоположность детям Каина как „сыновьям Тьмы".[27] В сочинении „Жизнь Адама и Евы" встречается представление о Сефе как об обладателе „особого знания".[28] Что касается христианской литературы, то здесь появляется тема, что Сеф изобрел искусство письма.[29] Юлий Африкан был первым, кто отождествил „сынов Божьих" (Кн. Бытия 6, 1) с сефитами, и эта традиция прослеживается в дальнейшем у византийских хронографов, сирийских писателей и т. д.[30] Но в целом, несмотря на зависимость в этом плане христианских авторов от иудаизма, для них не Сеф, а Христос был единственным источником знания Бога. Иначе говоря, они не восприняли ряд важных для иудаизма идей, в частности идею о „поколении Сефа", существующем от самых первых дней мира до настоящего времени[31] Совсем иначе обстоит дело с гностицизмом: почти все гностические идеи о Сефе (он как достоверный источник знания о „допотопных временах", как носитель божественного семени и т. д.) можно найти в иудейской литературе.[32] Но все эти идеи воспринимались гностиками совсем не ради них самих: они жестко интегрировались в гностические теологические системы, теряя свою специфику и свой исторический колорит. Поэтому, заключает А. Клейн, из наличия иудейских элементов в мировоззрении гностиков нельзя делать поспешный вывод об иудейском происхождении гностицизма.[33] К данному выводу голландского ученого остается только присоединиться: гностики могли заимствовать материал для своих богословских сооружений откуда угодно (эллинской культуры, восточных религий, христианства и иудаизма), но наличие подобного материала ровным счетом ничего не говорит об архитектонике и внутреннем смысле здания.

Возвращаясь к сефианам, следует сказать, что Сеф занимает центральное и исключительное место в их историософии. Его рождение знаменует не только наступление второго периода в истории человечества, но и является средоточием ее. С ним в мир приходит избранный род гностиков. Первый период истории, связанный с именами Авеля и Каина, как бы затеняется и отступает на задний план. Он лишь подготовка новой эпохи, которая означает иную, качественно новую стадию развития человечества. Оно уже не просто пассивная точка столкновения мировых сил, но в лице гностиков становится космической необходимостью, вершиной в истории мира. Этот избранный род возник для того, чтобы *καθαιρεθῶσιν αἱ δυνάμεις τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων, καὶ τοὺς δύο ἀπ᾽ἀρχῆς ἀνθρώπους.* В человечестве и через человечество достигается победа сил Добра над силами Зла. Интересна вторая часть фразы: об упразднении каких двух изначальных людей идет речь? По всей видимости, это касается Адама и Евы, т.е. необходимости упразднения мужского и женского начал в человеческом роде. Подобные сюжеты неоднократно встречаются в гностических текстах. Например, в „Евангелии от Фомы" говорится: „Иисус сказал: Когда вы сделаете двух одним, вы станете Сыном человека, и если вы скажете горе: Сдвинься, она переместится".[34] В „Евангелии от Филиппа" есть аналогичное место: „Если бы женщина не отделилась от мужчины, она бы не умерла вместе с мужчиной. Ее отделение было началом смерти. Поэтому пришел Христос, дабы снова исправить разделение, которое произошло вначале, объединить обоих и тем, кто умер в разделении, дать жизнь [и] объединить их".[35] Таким образом, цель истории у сефиан – уничтожение двойственности человече-

ства, его недостаточности, неполноты, отчуждения человека от человека, проявляющегося наиболее полно в разделении полов. То, что эта цель в одной фразе сопоположена с окончательной целью космического бытия, т. е. уничтожением сил ангелов–мироздателей, показывает единство обеих целей. Мир через человечество аннулирует свою раздвоенность. Исходя из ряда других источников,[36] можно предположить, что это есть возврат к исходной полноте и самодостаточности горнего бытия, но возврат на новой, качественно отличной от первозданной стадии. Иначе говоря, амплицитно у сефиан содержится концепция „апокатастасиса" – одна из универсальных категорий гностического мышления.

Однако в „эпоху Сефа" эта цель еще не была достигнута. Вновь произошло πολλὴν ἐπιμιξίαν καὶ ἄτακτον ὁρμὴν τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ἀνθρώπων. Видимо, человечество было еще слабо, а враждебные силы мощны, поэтому потребовалось новое вмешательство горней Матери. Она навела потоп, но, как было видно из изложения, и это не принесло успеха. История словно затормозилась, забуксовала на месте. Поэтому было необходимо пришествие Христа. Характерной чертой христологии сефиан является то, что она как бы растворяется в „сефологии": индивидуальность и неповторимость миссии Иисуса, которая есть стержневой пункт всего христианского мировоззрения, стирается и теряет свои четкие формы. Христос есть лишь реинкарнация Сефа. Другой важный момент данной христологии тот, что здесь отсутствует довольно обычное для гностиков разделение на небесного Христа и земного Иисуса: они тождественны. По словам Епифания, сефиане „не только называют Сефа Христом, но и утверждают, что он есть Иисус". На это указывает и другая фраза: ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς. То, что он явился в мире οὐχὶ κατὰ γέννησιν ἀλλὰ θαυμαστῶς, предполагает, как кажется, докетизм христологии сефиан, а поскольку Христос пришел от Сефа κατὰ σπέρμα καὶ κατὰ διαδοχὴν γένους, то имеется в виду, наверно, „духовное" родство и преемство их. Но одновременно из данной фразы можно сделать и другой вывод: Христос как реинкарнация Сефа не был абсолютно идентичен ему. Подобная тонкая диалектика тождества и различия характерна и для манихейства, где „посланцы Света", периодически являющиеся в мир (Будда, Зороастр, Христос, сам Мани и т.д.), были все как бы единой „сверхличностью", не переставая тем не менее быть индивидуальностями. У сефиан это выражено не так четко, но и здесь, по-видимому, Христос, будучи квинтэссенцией духовности, подобно Сефу выходит в сферу „сверхиндивидуального". В ослепительном свете этого „сверхиндивидуального" контуры его личности растворяются. Но следы ее, хотя и чрезвычайно слабые, остаются. „Тогдашний Сеф" (ὁ Σὴθ ὁ τότε) еще не реализовал себя окончательно в качестве духовной силы, ему потребовалась оболочка „самого Иисуса Христа", чтобы осуществить это.

К сожалению, Епифаний практически ничего не сообщает о третьем периоде истории человечества, об „эпохе Христа". На сей счет можно только строить гипотетические предположения. Разница между Сефом и Христом, на мой взгляд, улавливается из слов Епифания, что горняя Матерь вложила в Сефа „свою силу, заключив в нее семя горней Силы и искру, ниспосланную свыше, εἰς πρώτην καταβολὴν τοῦ σπέρματος καὶ συστάσεως". Окончание фразы, наверное, можно перевести следующим образом: „... для первозачатия и развития". Таким образом, избранное семя должно пройти долгий путь развития, вырасти, окрепнуть в борьбе с силами зла. Близкий ход мысли наблюдается в учении валентиниан. Здесь, согласно трехчастному делению бытия, выделяются и три рода людей: „материальных", „душевных" и „духовных". Первый – „неразумный" – восходит к Каину, второй – „разумный" и „праведный" – соотносится с Авелем, а третий имеет своим родоначальником Сефа.[37] Как сообщает Ириней, „материальное", поскольку оно не в силах принять „дыхание бессмертия", гибнет, „душевное" направляется туда, куда приобретает склонность (т. е. или гибнет, или спасается). Что касается „духовного", то оно посылается, чтобы, „совокупившись" (συζυγὲν) здесь с „душевным", получило бы образ и совместно с этим „душевным" воспитывалось (συμπαιδευθέν) во время своего пребывания на земле.[38] Поэтому люди „духовные", посылаемые в мир „незрелыми" (νήπια), воспитываются и взращиваются здесь в душах „праведных".[39] Отсюда различие между Сефом и Христом следует, видимо, представлять как различие между только что наро-

дившимся человеком и этим же человеком в период расцвета всех своих сил. Они и тождественны, и в корне отличаются друг от друга. Делая более общий вывод, можно предположить, что, по учению сефиан, Дух нуждался в истории, она была необходима ему, в ее катаклизмах, противоречиях и столкновениях он мужал, укреплялся и рос. Поэтому историософию сефиан необходимо рассматривать как своеобразную и в своем роде законченную теодицею.

Наконец, и теория исторических периодов у данных гностиков предстает несколько в ином свете. Эти периоды не есть самодовлеющие циклы, как в некоторых современных историософских концепциях (О. Шпенглера, А. Тойнби), но циклы, которые можно назвать „разомкнутыми". Между первым и вторым периодами существует связь: Сеф является как бы преемником Авеля и заступает на его место. Еще более тесно связаны второй и третий периоды: Христос есть прежний Сеф, хотя и живущий в иную историческую эпоху. Все три периода располагаются друг над другом по возрастающей, поскольку наличествует связь между ними, то историю человечества можно представить в виде единой линии, закручивающейся по восходящей спирали. Подобная конфигурация прямой объясняется мощными тенденциями возврата и регресса, носителями которых являются силы мирового Зла. Им иногда даже удается „закручивать" данную прямую так, что история начинает двигаться по кругу (например, возврат к „допотопным" временам). Но Дух и избранное им племя „гностиков" упорно сопротивляются, выпрямляя линию истории, и в конце концов одолевают. Хотя Епифаний и ничего не говорит об этом, но между строк у него можно прочитать, что „эпоха Христа" есть последняя и завершающая стадия развития человечества. С приходом Христа история человечества собственно кончается и свершается, а с ней кончается и история мира.

Архонтики. По сообщению Епифания, эта ересь была распространена в Палестине, а также в Великой и Малой Армении. Деятельность ее связана с двумя личностями: некими Петром и Евтактом. Первый из них в молодости был пресвитером, но поскольку брал сторону многих ересей, то при епископе Аэтии его обличили в принадлежности к секте гностиков и низложили с пресвитерского сана. Его изгнали, и он переселился в Аравию (Кохаву). Под старость Петр возвратился в родные места и вновь был принят в христианскую общину. Однако за пропаганду гностического учения „был предан нами анафеме и быстро обличен". Наконец, „осыпаемый всеми презрительными насмешками, оставленный братством и большинством людей, которые пеклись о своей жизни, удалился в пещеру". Здесь Петр вел аскетический образ жизни, „казался отшельником и, сидя в пещере, собрал многих, решивших отречься от мира. Назывался он отцом вследствие старости и наружнего вида. Свое имущество он роздал нищим и ежедневно творил милостыню". Проживал он „в окрестности Елевферополя и Иерусалима, в трех милях за Хевроном, в селении Кефарвариха". К этому Петру „во времена Констанция (около его кончины)" и пришел некий Евтакт родом из Малой Армении, „а именно из мест, близких к Сатале". Видимо, он совершил путешествие в Египет, ибо говорится, что „пришел он из Египта". Став учеником Петра, Евтакт затем, „восприняв от старца яд злоучения, перенес его в свое отечество". Миссия Евтакта в Малой Армении имела определенный успех, ибо Епифаний сообщает, что он обратил в свое учение „некоторых богачей, одну жену сенатора и других известных людей, а посредством их погубил многих в той стране. Господь скоро изгладил его из числа живых, впрочем, он успел посеять свои плевелы".

Данное описание Епифания представляет само по себе большой интерес, поскольку дает живую, написанную сочными красками картину той конкретной исторической обстановки, в которой жили и действовали гностики. Судя по этому описанию, ересь архонтиков была сравнительно поздним образованием (первая половина IV в. н. э.). Основал ее, видимо, указанный Петр, и в Палестине она не пользовалась большой популярностью: сторонниками ее были в основном люди, желающие отречься от мира. Вполне вероятно, что она представляла собой своеобразное монашеское братство.[40] Евтакт, наверное, очень деятельный миссионер, придал ей больший размах, но преждевременная смерть прервала его миссионерство, и ересь архонтиков осталась узко локальным явлением. Епифаний также

дает сведения и относительно тех литературных произведений, которые были в ходу у архонтиков. В качестве основных сочинений он указывает две книги: „Большую Симфонию" и „Малую Симфонию". Из них, по-видимому, и черпает свою основную информацию Епифаний. Кроме того, архонтики подобно сефианам апеллировали к книгам, именуемым „Инородними". Интересно отметить, что Порфирий в своей „Жизни Плотина", говоря о гностиках – оппонентах этого выдающегося философа, сообщает, будто они опирались среди прочего и на „Апокалипсис Аллогена".[41] Кроме того, в библиотеке из Наг-Хаммади есть одно сочинение, которое так и называется – „Аллоген" (XI, 3), где автор под тем же именем дает откровение своему сыну Мессосу относительно божественного мира.[42] У Епифания есть также упоминание о книгах, написанных от имени Сефа и еще „от имени Сефа и семи его сыновей". По словам данного ересиолога, архонтики заимствуют к тому же из „Восхождения Исайи" и некоторых других апокрифов. Наконец, они утверждают, что „есть и другие пророки: какой-то Мартиад и Марсиан, восхищенные на небеса и через три дня нисшедшие".

Учение архонтиков заключается в следующем: есть семь небес (Гебдомада), на каждом из них по одному Архонту, в подчинении которого находятся „Начало", „Власть" и „некоторые служебные ангельские чины", составляющие как бы „полк" (τάξεις) Архонта. Превыше всех, на восьмом небе (в Огдоаде), „светлая Матерь". Самый главный из Архонтов – Саваоф, он властвует (τυραννοῦντα) на седьмом небе. Саваоф, или „Архонт-Лжец", есть бог иудеев, хотя он не является злым, но принадлежит „левой Власти", не будучи богом непостижимым. Дьявол же есть злой сын его, „который на земле противодействует своему отцу". По словам Епифания, архонтики рассказывают следующий миф: дьявол, придя к Еве, совокупился с ней, и она родила от него Каина и Авеля. Они, будучи по природе от семени дьявола, возлюбили собственную сестру, а потому питали взаимную ревность и зависть. Отсюда известный результат: Каин поднялся на Авеля и убил его. Для подтверждения данного мифа архонтики ссылаются на „Евангелие от Иоанна" (8, 44), не совсем точно цитируя его: „Спаситель сказал иудеям: « Вы – от Сатаны. И когда говорит он ложь, то говорит свое, потому что и отец его – лжец»". Наряду с таким „прелюбодейством" дьявола и в пику ему Адам, соединившись с женой своей Евой, родил Сефа, сына своего природного. И тогда, говорят они, горняя Сила вместе с ангелами-служителями благого Бога спустилась вниз и унесла этого Сефа, которого они называют инородним. Вознеся куда-то вверх, она воспитывала его достаточно долгое время, чтобы он не был убит. Затем снесла его вниз, в этот мир, сделав духовным и телесным, дабы не победили его Каин и другие Власти и Начала бога-миросоздателя. Сеф, говорят они, не служил Творцу и Демиургу, а познал неименуемую Силу и горнего благого Бога, ему и служил, открыв многое относительно Творца мира, Начал и Властей. Наконец, Епифаний сообщает, что архонтики „утверждают, будто нет воскресения плоти, а есть только воскресение души". Эта душа является „пищей" (βρῶμα) Начал и Властей, без нее они не могут жить, ибо она, будучи от горней влаги (ἀπὸ τῆς ἄνωθεν ἰκμάδος), дает им силу. Став знающей и избежав крещения церкви и имени Саваофа, давшего закон, она восходит на каждое небо и представляет Власти этого неба защитительную речь. Так душа переходит к горней Матери и Отцу всего, откуда и спустилась в этот мир. Поэтому архонтики „проклинают и крещение, хотя некоторые из них прежде были крещеными. Отвергают причастие таинств и достоинство их как нечто чуждое и возникшее во имя Саваофа".

Таково учение архонтиков. Содержа ряд очень важных моментов для характеристики гностического мировоззрения в целом, оно очень мало дает для нашей темы. Это учение показывает только, насколько разнообразными могли быть трактовки библейской истории в гностицизме, сплошь и рядом перерастающие в трактовки антибиблейские. Если судить по сведениям Епифания, то собственно философии истории у архонтиков нет, есть только небольшие фрагменты ее. Истоки человечества теряются во мраке, дан лишь факт существования Адама и Евы. Подобно мировоззрению сефиан у архонтиков ход истории жестко детерминируется космическими силами. Человечество, во всяком случае на исходной стадии своего развития, просто марионетка в руках их: дьявол, прелюбодействуя с

Евой, порождает порочное племя людей и тем самым кладет начало бесчисленной серии зол в истории. Интересно, что это порочное племя, видимо, отождествляется с иудеями (как показывает ссылка на „Евангелие от Иоанна"). Ему противостоит „иной род" Сефа, отождествляемый с гностиками. Характерная черта: Сеф происходит не от космических сил, он – „природный" сын Адама в противоположность Каину и Авелю, „природным" сыновьям дьявола. В данном противопоставлении двух „природ" улавливается момент автономности и независимости человеческого рода от мировых сил (даже их противостояния). Сеф и, видимо, его потомки находятся под опекой надмирных сущностей. Можно предположить, что дарованное ими „знание" освобождает человечество от власти космического бытия и тем самым переносит историю из царства необходимости в царство свободы.

Характерные черты и специфика гностической философии истории и концепции времени. Анализ данных трех вариантов гностической историософии, несмотря на их фрагментарность, позволяет сделать определенные выводы и относительно нее в целом. Прежде всего философия истории гностиков опирается главным образом на библейские сюжеты. Но здесь проявляется одна из самых ярких черт гностического мышления – его импровизационный характер. Чрезвычайная пестрота и полиморфность гностических систем объясняются во многом именно этим. Весь гностицизм есть в сущности бесконечный ряд импровизаций, но импровизаций на сравнительно узкий круг тем. Это небольшое число основных тем и придает гностическому мировоззрению, несмотря на его пестроту, определенную монотонность,[43] и является цементирующей основой его. Среди них очень важное место занимает библейская история человечества. Причем данная тема очень часто служит лишь исходным пунктом гностической импровизации и берется для того, чтобы развить ее в тему антибиблейскую. Подобное сочетание традиционности и антитрадиционности придает чрезвычайно своеобразный и неповторимый колорит гностицизму. Радикализм его миросозерцания заключается не в том, что он ломает традиции прошлого извне, активно противопоставляя им собственную традицию, но в том, что он взламывает эти традиции как бы изнутри, постоянно вливая новое вино в старые мехи. В равной степени это касается не только традиции иудейской, но и традиций христианства, греческой философии, мистериальных культов и т. д. Поэтому для оценки гностицизма и для правильного понимания его отношения к Ветхому завету необходимо принимать во внимание оба указанных момента.[44]

Во-вторых, историософия гностиков органично связана со всем сложным комплексом их мировоззрения: метафизикой, космологией, антропологией, учением о „знании" и сотериологией. Такая органичная связь указывает на то, что видение истории здесь не имеет автономного характера. История человечества есть органичная часть истории мира, причем не только мира материального, но и надкосмического духовного мира, иначе говоря, гностическая историософия в первую очередь онтологична. Однако в такой онтологизации истории скрыт глубоко диалектичный парадокс: она есть одновременно и в некотором роде историозация онтологии, или, вернее, „очеловечивание" последней. Тесное соприкосновение метафизической и космической сфер и сферы человеческой истории ведет не только к проникновению первых в последнюю, но дает и обратный результат. История человечества не есть уже только незначительный эпизод в бытии надмирового Духа, но становится центром этого бытия. Благодаря ей он в лице людей „избранных" и „знающих" осознает себя и посредством „гносиса" их преодолевает отчуждение себя от самого себя, тот внутренний раскол и раздвоение, которые привели к созданию материального космоса и человека. Поэтому гностическая философия истории провиденциальна, она есть прежде всего и главным образом теодицея. Инобытие Духа в истории есть необходимый и существенный этап его развития.

С этим связана и третья отличительная черта гностической историософии: ее мифический характер. То чрезвычайно верное наблюдение, которое сделал П. Нагель в отношении понимания истории у манихеев – здесь происходит как бы взаимный процесс „историозации мифа" и „мифизации истории",[45] – можно отнести и собственно к гностицизму. Из учения каинитов, сефиан и архонтиков видно, что в истории действуют не конкретные во плоти и крови личности, но обестелесненные мифические персонажи, своего рода мифические сублимированные тени, сохраняющие лишь внешние контуры личности. Это увязывается с еще одной важ-

ной и яркой чертой гностического миросозерцания, на мой взгляд мало учитывающейся в современных работах по гностицизму, – его „аперсонализмом". Здесь не место останавливаться на гностической антропологии, требующей специальной разработки, но следует отметить, что известный антропоцентризм гностиков не предполагает, а исключает трактовку его в духе современного индивидуализма. Человек в гностицизме есть лишь безликая часть духовного универсума, антропологизация метафизического и космического бытия, его очеловечивание ведет к обратному следствию – деперсонализации человеческого бытия, личность человека теряет свою неповторимость и индивидуальность.[46] Данный „аперсонализм" накладывает глубокий отпечаток на гностическую историософию: такие образы, как Каин, Сеф, Иисус, являются лишь олицетворением надкосмических и космических сил. Но и опять диалектический парадокс: исторические личности, возведенные в ранг мифических сущностей, ценой потери своей индивидуальности становятся паритетными партнерами и соперниками этих сил и важными факторами в истории мироздания.

Все это возвращает нас к тому разделению „историзма" и „философии истории", которое было намечено в начале работы. Гностицизм действительно был чужд историзма: конкретные факты и реалии прошлого мало интересовали гностиков как таковые. В поле их зрения попадали не столько отдельные „деревья", сколько „лес" в целом. Отсюда и специфичный ракурс видения, и особая перспектива в оценке истории. Гностики как бы фокусируют внимание на самых сущностных и центральных, с их точки зрения, моментах человеческой истории, все остальное находится вне поле зрения. Масштабность этого видения, стремление уловить в таком сущностном моменте не только смысл человеческой истории, но и смысл всего мироздания ведут к чрезвычайному схематизму и абстрактности гностической историософии. Но вряд ли подобная черта отличает ее коренным образом от какой-нибудь современной философии истории. Когда, например, О. Шпенглер говорит об „арабской культуре", то ход его мышления примерно таков же. Разница только в том, что гностики говорили на языке своей эпохи, с ее особой, отличной от нашей системой понятий, образов и символов. Поэтому, как мне кажется, можно с полным правом утверждать существование гностической философии истории, а заявления о враждебности, безразличии и отрицании истории у гностиков требуют серьезных корректив.

Примечания

[1] Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1898, с. 306-307.

[2] Liechtenhan R. Die Offenbarung im Gnostizismus. Göttingen, 1901, S. 123.

[3] Turner H.E.W. The pattern of christian truth. A study in the relations between orthodoxy and heresy in the early Church. London, 1954, p. 151, 237.

[4] Quispel G. Gnostic studies. Leiden, 1974, v. 1, p. 79.

Е. Блэкмен видит одну из точек соприкосновения Маркиона с гностицизмом именно в стремлении отрицать историю. См.: Blackmann E.C. Marcion and his influence. London, 1948, p. 125. Другой английский ученый акцентирует внимание на неисторическом характере гностической экзегезы. См.: Laeuchli S. The language of faith. An introduction to the semantic dilemma of the early Church. London, 1965, p. 70.

[5] Puech H.-Ch. Gnosis and time. – Eranos-Jahrbuch. Papers from the Eranos Yearbooks, N.Y., 1957, v. 3, p. 61-63. В другой своей работе автор говорит, что гностицизм лишает христианство исторической и временной перспективы. См.: Puech H.-Ch. En quête de la Gnose. Paris, 1978, t. 1, p. 22.

[6] Трофимова М.К. Гностицизм. Пути и возможности его изучения. – Палест. сборник. 1978, вып. 26 (89), Филология и история, с. 122.

[7] См.: Dummer J. 1) Die Angaben über die gnostischen Literatur bei Epiphanius Pan. Haer. 26. – In: Koptologische Studien in der DDR. Halle, 1965, S. 191–219; 2) Die Gnostiker im Bilde ihrer Gegner. – In: Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Hrsg. von P. Nagel. Halle, 1979, S. 241–251.

[8] Текст его сочинения цит. по: Sancti Irenaei episcopi Lugdunensi quae supersunt omnia. Lipsiae, 1853, t. 1; Adv. haer. 31, 1–2.

[9] Сочинение Епифания цит. по: S. Epiphanii Episcopi Constantiensi Panaria eorumque anacephalaeosi, Bonnae, 1859. Haer. 38–40.

[10] Cullmann O. Christus und Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtauffassung. Zürich, 1962, S. 35–38.

[11] The Nag Hammadi library in englisch. Translated by the members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. Ed. by J.M. Robinson. Leiden, 1977, p. 321.

[12] Clemens Alexandrinus. Gesamtausgabe, Bd II, Berlin 1960. Stromata II, 3.

13 Schottroff L. Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostiker. – In: Christentum und Gnosis. Aufsätze hrsg. von W. Eltester. Berlin, 1969, S. 65–97.

14 Schottroff L. Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium. Neukirchen, 1970, S. 96. Несколько в ином аспекте решает данный вопрос Э. Пагелс. Анализируя фрагменты Гераклеона, она приходит к выводу, что проблему свободы воли валентиниане трактовали дифференцированно, исходя из своего деления людей на три группы. Спасение „духовных" и гибель „материальных" строго детерминированы, тогда как для „душевных" наличествует свобода выбора между тем и другим. См.: Pagels E.H. The Johannin gospel in gnostic exegesis: Heracleon's Commentary on John. Nashvill; N.Y., 1973, S. 98–109. Аналогичное мнение высказывает и Е. Мюленберг: „душевные" спасутся только тогда, когда станут „духовными". См.: Mühlenberg E. Wieviel Erlösungen kennt der Gnostiker Herakleon? – Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 1975, Bd 66, S.193.

[15] Cullmann O. Le problème littéraire et historique du roman Pseudo-Clementin. Etude sur le rapport entre le Gnosticisme et le Judeo-Christianisme. Paris, 1930, p. 220–258; Daniélou J. Judeo-Christianisme et Gnose. – In: Aspects du Judeo-Christianisme. Colloque de Strasbourg, Paris, 1965, p. 139–166; Schmithals W. Paulus und die Gnostiker-Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen. Hamburg; Bergstedt, 1965, S. 25–26.

[16] Schoeps H.J. Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen, 1949, S. 305–306, 325; Schoeps H.J. Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis. Tübingen, 1956, S. 30–67; Wilson R.McL. Jewish Christianity and Gnosticism. – In: Judeo-Christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au cardinal Jean Daniélou. Paris, 1972, p. 261–272.

[17] Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Hrsg. von. P. Wendelband. Leipzig, 1916, V, 19–22.

[18] О соотношении этих двух сочинений (большинство исследователей признают, что „Парафраза Шема" отражает более ранний этап развития учения сефиан) см.:

Doresse J. Les livres secrets des gnostiques d'Egypte. Paris, 1959, t. 1, p. 170–178; Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin, 1973, S. 57–59; Bertrand D.A. „Paraphrase de Sem" et „Paraphrase de Seth". – In: Les textes de Nag Hammadi. Ed. par J.E. Menard. Leiden, 1975, p. 153–158; Servin J.M. A propose de la „Paraphrase de Sem". – Le Muséon, 1975, t. 88, p. 69–96; Aland B. Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung. – In: Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology. Ed. by R.McL. Wilson. Leiden, 1978, p. 75–90.

19 Morard F. L'Apokalypse d'Adam. Un essai d'interprétation. – In: Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th–13th 1975). Ed. by M. Krause. Leiden, 1977, p. 35–42.

20 Который видит в них еще и дохристианское гностическое течение. См.: Schenke H.-M. Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften. – In: Studia Coptica. Hrsg. von P. Nagel. Berlin, 1974, S. 165–172.

21 См.: Böhlig A. Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums. – In: Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren. Leiden, 1972, v. 1, S. 398.

22 Fauth W. Seth-Typhon, Onoel und der eselsköpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophitisch-barbelognostischen Archonten. Oriens Christianus, 1973, Bd 57, S. 96.

23 Интересно отметить, что термин „всё" в гностицизме обозначает не только материальный мир, космос, но и горние Эоны, Плерому. Например, в „Сущности Архонтов" самый великий из „Властей Тьмы" – Самаэль (Саклас, Ялдаваоф), назвав себя единственным богом, „погрешил против Всего", т. е. именно против Плеромы. См.: Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi. Hrsg. von P. Nagel. Halle, 1970, S. 71. Кроме того, данный термин мог обозначать еще и совокупность людей избранных, т. е. „гностиков" или „духовных". См.: Logan A.H.B. The meaning of the term „the All" in gnostic thought.– Studia Patristica, 1976, v. XIV, p. 203–208.

24 Klijn A.F.J. Seth in jewish, christian and gnostic literature. Leiden, 1977, p. 2.

25 Ibid., p. 11–12.

26 Ibid., p. 26.

27 Ibid., p. 29–32.

28 Ibid., p. 48.

29 Ibid., p. 49–50.

30 Ibid., p. 61–65.

31 Ibid., p. 79.

32 Ibid., p. 112–116.

33 Ibid., p. 119.

34 Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 169.

35 Там же, с. 180.

36 См.: Сидоров А.И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту). – В кн.: Религии мира. Прошлое и настоящее. М., 1982, с. 159–183.

37 Clemens d'Alexandrie. Extraits de Theodote. Texte grec, introd., trad. et notes par F.M. Sagnard. Paris, 1948, 54, 1.

[38] Iren. Adv. haer., I, 6, 1-2.

[39] Ibid., I, 7, 5.

[40] Епифаний говорит: „И одни из них осквернены телесным распутством, другие, притворно постясь, обманывают людей простодушных, под личиной монашествующих, гордясь отречением от мира".

[41] См.: П о р ф и р и й. Жизнь Плотина. - В кн.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1979, с. 469.

[42] Nag Hammadi Library in english, p. 443-452. См.: также: Puech H.-Ch. En quête de la Gnose, t. 1, p. 110-116, 271-300.

[43] Q u i s p e l G. Gnosis als Weltreligion. Zürich, 1951, S. 29-33.

[44] В целом Ветхий завет для гностиков, как и для христиан, был Священным писанием, и находки в Наг-Хаммади подтверждают это. См.: B e t z O. Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi. Verkündung und Forschung (Neues Testament). 1976, Bd 2, S. 64. Если брать гностицизм в совокупности, то для него характерны чрезвычайно разнообразные методы интерпретации и оценки Библии. Например, П. Нагель, анализируя сочинения из Наг-Хаммади, выделяет в них шесть типов трактовки „райской истории". См.: N a g e l P. Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis. - In: Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel" hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin, 1980, S. 49-70. В отношении трактовки космогонической части Книги Бытия см. ряд наблюдений: M a y G. Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre creatio ex nihilo. Berlin; New York, 1978, S. 49-51.

[45] N a g e l P. Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis. - In: Studia Coptica, p. 211.

[46] В качестве примера приведем лишь трактовку евангельской притчи в одном из сочинений из Наг-Хаммади - „Евангелии Истины". Иисус пошел искать одну заблудшую овцу, оставив остальные 99. И когда нашел, то возрадовался, ибо число 99 относится к „левому", одолевшему его. С обретением одной все число овец превратилось в „правое". Иначе говоря, Иисуса интересует не сама заблудшая овца как таковая, а лишь общее число овец. С потерей одной овцы „духовное"(„правое" и „четное") стало „материальным" („левым" и „нечетным"). Найдя ее, Иисус устранил „недостаток" и вернул божественной Плероме ее полноту. См.: L ' Evangile de Verité. Retroversion grecque et comment. par J.E. Menard. Paris, 1962, p. 32.

A.I. S i d o r o v

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES GNOSTIQUES
(Les caïnites, les séthiens et les archontiques selon Epiphane)

Pour apprécier la façon dont les gnostiques concevaient l'histoire, il faut distinguer entre „historisme" et „philosophie de l'histoire", concepts fort différents. L'historisme n'atteint que très rarement le stade de philosophie cohérente de l'histoire et la philosophie de l'histoire est loin d'être toujours historique et peut même être indifférente, voire hostile, à l'histoire. Cette distinction une fois faite, on peut affirmer que l'historisme était étranger à la gnose. Les faits et les événements concrets du passé en tant que tels intéressaient peu les gnostiques. Ce qui entrait dans leur champ de vue, ce n'était pas tant les arbres que la forêt dans son en-

tité. D'où l'angle de vue très particulier et l'optique singulière qu'ils ont vis-à-vis de l'histoire. Les gnostiques portent l'accent sur les éléments, à leurs yeux, les plus substantiels de l'histoire humaine et cherchent à en dégager le sens de l'univers entier. L'analyse de trois variétés d'historiosophie gnostique montrent qu'elles sont avant tout le fruit de réflexions sur des thèmes bibliques. Deuxièmement, l'histoire de l'humanité y est une partie intégrante de l'histoire du monde. On assiste, chez les gnostiques, à une sorte d'ontologisation de l'histoire - qui est en même temps une historisation ou, plus exactement, une „humanisation" - de l'ontologie. L'histoire de l'humanité est non un épisode insignifiant de l'être de l'Esprit supra-universel, mais aussi le centre de cet être. L'être-autre (Anderssein) de l'Esprit dans l'histoire en est une étape indispensable et essentielle de développement. Enfin, troisièmement, la philosophie gnostique de l'histoire a un caractère de mythe. Ce ne sont pas des individus réels concrets qui agissent dans l'histoire, mais des personnages mythologiques désincarnés. Ce trait est étroitement lié à l'„impersonalisme" de l'anthropologie gnostique. Pourtant, des personnages historiques (Caïn, Seth, Jésus), érigés au rang d'entités mythiques au prix de la perte de leur individualité, deviennent des partenaires et des rivaux à part entière des Forces cosmiques et, partant, des facteurs importants de l'histoire de l'Univers.

В.В. Лебедев

К ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКОЙ ОЦЕНКЕ НЕКОТОРЫХ РУКОПИСЕЙ СОБРАНИЯ А.С. ФИРКОВИЧА

В составе собрания и личного архива караимского путешественника А.С. Фирковича (1787-1874) имеется значительное число рукописей и документов, написанных в Крыму, на Кавказе и в Литве. Эти документы могут быть использованы в качестве источника по истории многих народов и народностей нашей страны. Без привлечения рукописей собрания Фирковича немыслимо, например, разрешение многих сложных вопросов, связанных с историей Крыма.

Однако до сих пор материалы собрания Фирковича используются недостаточно. В научный оборот введено сравнительно небольшое число рукописей подобного рода.[1]

Можно назвать две основные причины малой изученности данной группы рукописей собрания Фирковича: 1) почти все ныне здравствующие советские гебраисты (а именно им в первую очередь доступен интересующий нас материал) по своей подготовке и научным интересам филологи, а немногочисленные гебраисты-историки занимаются историей Древнего Востока; 2) даты некоторых еврейских и караимских рукописей, собранных Фирковичем, вызывают серьезные сомнения в научном мире.

Вопрос о датировке этих материалов, а также эпиграфических памятников, найденных А.С. Фирковичем на крымских кладбищах[2], более ста лет вызывает полемику среди гебраистов: одни доказывали, что даты на многих могильных камнях и в колофонах рукописей были подделаны; другие (преимущественно караимы) безоговорочно отстаивали точку зрения Фирковича, подчеркивавшего древность этих памятников[3]. При этом практически все ученые, говорившие о подделках, неизменно связывали эти подделки с именем Фирковича. Обвинение Фирковича в подделках перекочевало из гебраистических работ даже в такие исторические труды, авторы которых не знали ни одной еврейской буквы[4].

Между тем <u>ни один</u> из оппонентов Фирковича не смог убедительно доказать, что материалы были подделаны самим Фирковичем. Обычно доказывался лишь самый факт подделки, а затем уже на основании всевозможных логических построений ученые возлагали на Фирковича всю ответственность за сознательное искажение источников.

Как нам представляется, следует разделить два вопроса: во всех ли спорных случаях действительно имела место подделка и кто осуществил эту подделку?

Исключительно важно выяснение действительного времени создания всех этих памятников. Совершенно естественно, что без окончательного уточнения датировки эти материалы не могут использоваться учеными. Актуальность этой работы возросла в настоящее время, когда начато составление сводного каталога средневековых еврейских рукописей, имеющих точные даты написания[5]. Этот многотомный международный каталог немыслим без привлечения рукописей советских хранилищ.

Вопрос о „подделках" может быть решен лишь в результате детального изучения <u>всех</u> памятников, датировка которых является спорной. При этом следует привлечь все достижения современной науки и техники (данные истории, археологии и палеографии, анализ писчего материала и др.).

Особого разговора заслуживают эпиграфические памятники Крыма, опубликованные в свое время А.С. Фирковичем. Необходимыми условиями их изучения являются приведение в порядок караимского кладбища в Чуфут-Кале, учет и фотографирование древнейших надгробий из Чуфут-Кале и Мангуп-Кале. Научная важность подобной работы очевидна, отрадно, что после долгого перерыва в этом направлении предприняты первые шаги.

Что же касается спорных рукописей, то их источниковедческая оценка может быть осуществлена силами ленинградских гебраистов. Данное сообщение представляет собой лишь скромную попытку приступить к осуществлению этой задачи на основе чтения некоторых колофонов с помощью новых технических методов.

В качестве первоначального объекта исследования было выбрано несколько библейских кодексов первого собрания Фирковича[6], в колофонах которых фигурируют города Крыма и Кавказа. Четыре библейские рукописи (Евр. I В № 51, 72, 78 и 89) были отправлены в Лабораторию консервации и реставрации документов при АН СССР (ЛАКОРЕД), где колофоны этих рукописей были сфотографированы в инфракрасных и ультрафиолетовых лучах[7]. Те же рукописи, а также библейский кодекс Евр. I В № 77 читались при специальном освещении прибором „ОЛД-41" (осветитель для люминесцентной диагностики), имеющимся в Отделе рукописей и редких книг Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина.

В результате проделанной работы установлено, что в трех случаях дата была изменена (№ 51, 72, 77), а в двух случаях (№ 78 и 89) из-за сильного повреждения текста дату даже после специальной съемки прочесть не удалось.

Обратимся к тем рукописям, чтение которых с помощью современных технических средств дало ощутимые результаты.

В рукописи № 51 все колофоны замазаны дегтем или какой-то стойкой темно-коричневой краской, так что их невозможно прочесть даже после специальной съемки. Правда, нижняя часть одного из колофонов (л. 59б, в конце книги Иезекииля), содержащая дату, не замазана, но вторая и третья буквы даты явно переправлены. А. Нейбауэр и Д.А. Хвольсон читали эту дату как תרמו,[8] т.е. „от сотворения мира" [4] 646 г., соответственно 885 г. нашего летосчисления. При чтении с помощью прибора „ОЛД-41" подтвердилось предположение А.Я. Гаркави, что вторая буква даты не „реш", а „тав"[9]; третья буква, скорее всего, „нун", четвертая – „гимел" или „вав". Таким образом, вместо תרמו следует читать תתנג или תתנו, т.е. не 646, а 853 или 856 г. (т.е. 1093 или 1096 г., иными словами, конец XI в.). К сожалению, ни прибор „ОЛД-41", ни специальная съемка не проливают света на место написания данного колофона (согласно Нейбауэру и Хвольсону, это Саркел – город в устье Дона); соответствующая часть колофона сильно замазана.

Исправление „тава" на „реш", которое сделать было очень легко, наблюдается еще в двух рукописях. Так, в рукописи № 77 на последней строчке читается дата: ארלה לשטרות (1235 г. по эре контрактов = 923 г.); однако на месте „реша" видны следы подчистки, причем выскобленный кусочек не представляет собой какой-либо правильной геометрической фигуры (квадрата, прямоугольника или круга), а имеет странные очертания и резко уходит под строчку и влево (под соседнюю букву „ламед"). Уже при просмотре невооруженным глазом возникает предположение, что здесь был стерт хвостик буквы „тав", а при чтении с прибором „ОЛД-41" на стертом месте отчетливо видны следы „тава".

Следовательно, данная рукопись переписана в 1435 г. (אתלה) по эре контрактов = 1123-1124 г. Как явствует из колофона, она посвящена караимам Иерусалима. Это само по себе еще не значит, что она должна быть обязательно переписана в Иерусалиме; но во всяком случае она происходит из какого-то географического района, сравнительно близкого к Иерусалиму, судя по арабской нисбе переписчика ал-Арджани. Имя переписчика – Са'дин – не является исключительно татарской формой известного мусульманского имени Са'д ад-Дин[10], распространенного и у караимов; подобная форма встречается и в средневековых арабских диалектах. Таким образом, данный библейский кодекс может быть использован исследователями истории и культуры ближневосточных караимов, но ничего не дает для истории Крыма и Кавказа.

Несколько подробнее следует остановиться на другой рукописи, где мы встречаемся с подобной же подчисткой: „реш" вместо „тава". Речь идет о рукописи Евр. I В № 72. На л. 3 а этой рукописи лишь шесть верхних строчек заняты текстом последнего (150-го) псалма; внизу же начертан круг, в котором помещается запись о покупке этой рукописи неким Хоша'ной сыном Михаила (уроженцем г. Гагры) у Хануки сына Шемарии. Эта сделка произошла в г. Матарха (Тамань), а рукопись была посвящена общине г. Сулхат (Старый Крым). По Нейбауэру и Хвольсону, это произошло в 929 г. Действительно, невооруженным глазом читаются следующие даты: 1241 (ארמא) г. по эре контрактов и [4]689 (תרפט) г. „от сотворения мира", что и дает основания для такой датировки. Однако обращают на себя внимание следы подчистки в датах и в именах Михаил и Шемария. Далее, все буквы даты по эре контрактов и две средние буквы даты „от сотворения мира" обведены черными чернилами, в то время как вся запись сделана светло-коричневыми[11].

Съемка записи в ультрафиолетовых лучах позволяет с известной степенью точности восстановить первоначальные даты: אתמא לשטרות (1441 г. по эре контрактов) и תתפט לבריאה. (4889 г. от „сотворения мира"), что соответствует 1129 г. Правда, третья буква первой даты („мем") внешне кажется переправленной из какой-то другой. Исправление этой буквы могло бы очень существенно повлиять на датировку, если бы на месте нынешнего „мема" стоял „тав": אתתא (1801 г. по эре контрактов= 1489-1490 г.). Однако в этом случае вторая дата была бы 5249 г. (הרמט). Но в записи нет никаких следов изменения первой буквы второй даты: „тав" здесь явно первоначальный, а не переделанный из „хе"; наоборот, „реш" (который должен был бы остаться без изменений) здесь явно переделан из другой буквы, как отчетливо видно на фотографии; предпоследняя буква „пе" ничуть не похожа на „мем". Далее, судя по дополнительным штрихам, проступающим на фотографии, непохоже, чтобы третьей буквой, стоявшей на месте нынешнего „мема" в первой дате, был „тав". Это предположение отпадает при сравнении элементов „мема" и дополнительных штрихов с теми местами данной записи, где буква „тав" написана отчетливо и не вызывает никаких сомнений. Таким образом, от даты 1489-1490г. приходится отказаться. Попытки читать вместо „мема" любую другую букву, обозначающую десятки (например, „самех"=60) или сотни („коф"=100, „реш"= =200, „шин"=300), не имеют оснований, поскольку результаты подобного чтения могут соответствовать второй дате лишь при условии таких исправлений в последней, которые практически исключаются. Скорее всего, третья буква первой даты – действительно „мем", а штрихи внутри буквы объясняются тем, что раньше здесь также был „мем", но нечетко написанный, а впоследствии этот „мем" вместе с соседними буквами был обведен черными чернилами каким-то поздним владельцем рукописи (возможно, самим Фирковичем), причем обведен недостаточно аккуратно. Сам факт выделения даты чернилами иного цвета еще не является доказательством подделки. В старину владельцы и читатели рукописей обращались с ними довольно свободно, позволяли себе замечания на полях и даже исправления в тексте, не говоря уже о подчеркивании отдельных мест текста или обведении более яркими пишущими средствами поблекших и трудночитаемых частей текста. Далее, следует иметь в виду, что изменить дату и обвести дату могли разные люди.

Осенью 1973 г. французский гебраист Ж.Э. Вейль, просматривавший рукопись № 72 с целью описать ее для сводного каталога рукописей еврейской Библии, предложил читать вторую дату как תקכט [5]529 г. (= 1769 г.!); на месте же первой даты, по его мнению, раньше были какие-то слова, не имевшие отношения к датировке. Однако эта любопытная конъектура, значительно омолаживающая данный колофон, основана лишь на предположении, что первоначальная вторая буква второй даты – „коф", и никакими дополнительными аргументами не подкреплена.

Советский гебраист Л.Х. Вильскер, обращая внимание на некоторые штрихи, предполагает, что в обеих датах на месте „реша" первоначально стоял „шин", т.е. даты были: אשמא (1341) и תשפט ([4]789), что соответствует

1029 г. Но принадлежность этих штрихов „шину" трудно доказать; с другой стороны, какой смысл был „старить" рукопись всего на сто лет?

Нам представляется, что даты следует читать: אתמא (1441) и תתפט ([4]889), что соответствует 1129 г. В таком случае перед нами древнейшее свидетельство, в котором г. Гагра (ныне известный черноморский курорт) упоминается под его современным названием. В литературе по истории Абхазии старейшее упоминание этого города (причем в несколько искаженном виде – Какара) обычно относят к 1308 г.,[12] хотя еще в 1964 г. ленинградский гебраист М.Н. Зислин обратил внимание на одну караимскую рукопись грамматического содержания, переписанную в Гагре в 1208 г.[13] Сама рукопись Евр. I В № 72, очевидно, не намного старше записи о ее продаже.

Особенности почерка и стиль оформления библейского текста и масоры характерны для XI–XII вв. Рукопись переписана где-то на Ближнем Востоке или в Северной Африке. Масора выполнена восточным почерком, а квадратный почерк библейского текста испытал некоторое влияние сефардийского письма. Характерно в этом отношении, например, написание „шина". В пользу предположения о ближневосточном происхождении рукописи свидетельствует также следующая деталь. В правой части л. 3 а, между библейским текстом и колофоном, прибор „ОЛД-41" и спецсъемка дают возможность прочесть следующие буквы: „хе", „далет", два „алефа" подряд и „ламед", т.е. не что иное, как арабское указательное местоимение הדא = هذا „этот" и определенный член (артикль) אל = ال. Эти буквы были так тщательно стерты, что невооруженным глазом нельзя обнаружить никаких следов букв, хотя они были написаны крупным и жирным квадратным почерком (эта арабоязычная помета была дана еврейскими буквами). Следы подчистки видны и слева от этих букв, и хотя с помощью прибора и спецсъемки там ничего не удалось прочесть, не исключена возможность, что там было написано еще какое-то слово (например, כתאב = كتاب „книга"?). Ни в Гагре, ни в Тамани арабский язык никогда не был разговорным языком евреев и караимов.

Нами были просмотрены еще две рукописи, которые могли бы представить интерес для историка, если бы их датировка не подлежала сомнению. Одна из них (Евр. I В № 55а), содержащая три сильно поврежденных библейских фрагмента, по мнению А. Нейбауэра и Д.А. Хвольсона, была переписана в Анапе в 888 г. Действительно, на л. 2б этой рукописи имеется запись, которая с первого взгляда могла бы читаться следующим образом: נשלם בש אלף ומאתים לשטרות פה מתא רבתא אנפא – „Закончено в 1200 г. по эре контрактов / 888 г. здесь – в большом городе Анапе". Однако, как заметил А.Я. Гаркави[14], буква „шин" (аббревиатура для слова שנת – „год") и слово לשטרות – „по эре контрактов" стоят вместо каких-то иных, стертых слов. Гаркави предположил, что здесь первоначально было обозначено количество стихов в Книге Чисел, которая как раз кончается на этом листе: אלף ומאתים ושמנים ושמנה – „тысяча двести восемьдесят восемь (1288)". Буква „вав" в слове ושמנים затем была переделана на „ламед", „шин" сохранен, „мем" переделан на „тет", а остальное стерто, но на месте стертого было написано רות (ныне последние три буквы почти не читаются). На стертом месте пергамент потемнел, и прибор „ОЛД-41" не дает возможности прочесть первоначальный текст. Однако гипотеза Гаркави представляется нам достаточно убедительной, тем более что и с палеографической точки зрения дата 888 г. не выдерживает никакой критики: среди немногочисленных образцов еврейского письма IX в.[15] ничего похожего на данный почерк не встречается, зато можно найти сходные почерки у египетских караимов XVII в.[16] Слово „Анапа" также под большим сомнением (четвертая буква плохо читается, возможно, это не „алеф"). Во всяком случае ясно, что данная рукопись не может быть включена в круг достоверных исторических источников.

В другой, сравнительно большой по объему рукописи Пятикнижия (Евр. I В № 48), по свидетельству Гаркави и Штрака, на первом листе находилась запись о покупке этой рукописи неким хазарином Шумалаком сыном Авраама в городе Кафа (нынешней Феодосии) в 966 г.[17] Однако в настоящее время этот первый лист отсутствует и текст начинается не с самого начала Пятикнижия

(как отмечено в каталоге), а со второй главы Книги Бытия (стих 21); объем рукописи по каталогу должен составлять 102 л., на деле же в рукописи ровно 100 л. Надпись на переплете рукописи, изготовленном в Публичной библиотеке еще до революции, где указано начало текста (Gen. II, 21), также не соответствует каталогу Гаркави-Штрака. Перед нами одна из загадок собрания Фирковича!

Естественно, ограниченность материала, рассмотренного в данном сообщении, не дает пока оснований для широких выводов. Работа в этом направлении должна быть продолжена. Однако уже сейчас можно высказать некоторые соображения.

Отмеченный выше одинаковый прием изменения дат, примененный в трех рукописях, - переделка „тава" на „реш" - наводит на мысль о том, что это изменение проделано одним и тем же лицом, но не обязательно этим лицом был сам Фиркович. Все эти три рукописи могли быть куплены Фирковичем у одного владельца или найдены им в одном месте.

Следует вообще подчеркнуть полное отсутствие каких-либо аргументов в пользу гипотезы, связывающей изменения дат в исследуемых рукописях с именем Фирковича.

Обычно ученые, обвинявшие Фирковича в подделках, утверждали, что Фиркович подделывал колофоны рукописей с тем, чтобы доказать, что караимы жили на территории России с незапамятных времен. Но в таком случае непонятно, зачем Фирковичу понадобилось подделать колофон в библейской рукописи № 77, явно переписанной на Ближнем Востоке?[18]

Более логичным кажется иное объяснение подобных фактов: в такое огромное собрание могли попасть некоторые рукописи, ранее фальсифицированные их прежними владельцами[19]. В пользу такого предположения свидетельствуют, между прочим, и некоторые случаи подделок самаритянских документов из того же собрания Фирковича, на что обращает внимание Л.Х. Вильскер в каталоге этих документов. Обвинение Фирковича в подделке самаритянских документов было бы совершенно абсурдно.

Далее, не следует забывать, что из 15 тыс. рукописей и фрагментов собрания Фирковича всего лишь несколько десятков (!) вызывают сомнения в их подлинности.

К каким бы результатам ни привело дальнейшее исследование сомнительных дат в рукописях собрания Фирковича, ничто не может умалить его основной заслуги перед наукой - составления одного из крупнейших в мире собраний еврейских, арабских, караимских, крымчакских и самаритянских рукописей и документов разнообразного содержания. Научный каталог собрания явился бы лучшим памятником собирателю.

Примечания

[1] См., например: Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932; Цинберг С.Л. Авраам Крымский и Моисей Киевский. Пгр., 1919. В последние годы несколько интересных документов по истории еврейской культуры в России XVIII-XIX вв. опубликовал Л.Х. Вильскер в журнале „Советиш Геймланд" (с переводом на идиш).

[2] См.: Фиркович А.С. Сефер Авне Зиккарон. Вильна, 1872. (На др.-евр. яз.).

[3] См.: Старкова К.Б. Рукописи коллекции Фирковича Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. - В кн.: Письменные памятники Востока: Ежегодник. 1970. М., 1974, с. 171-172, 186-187.

[4] См., например: Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962, с. 8-9.

[5] Sirat C. et Beit-Arié M. Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540, t. I-..., Paris, Jérusalem, 1972-...

[6] Все эти рукописи описаны в каталоге: H a r k a v y A. und S t r a c k H.L. Catalog der hebräischen Bibelhandschriften der kais. öffentlichen Bibliothek in St.Petersburg. SPb., 1875 (далее: Harkavy-Strack).

[7] Автор приносит искреннюю благодарность директору ЛАКОРЕД Д.П. Эрастову за изготовление фотоснимков указанных колофонов.

[8] Harkavy-Strack, S. 73.

[9] Harkavy-Strack, S. 74.

[10] А.Я. Гаркави считает это имя татарским (Harkavy-Strack, S. 99).

[11] Полный текст и немецкий перевод записи см.: Harkavy-Strack, S. 95-96, там же отмечается изменение некоторых букв в датах. Однако собственных соображений о датировке записи составители каталога не приводят.

[12] П а ч у л и я В.П. Гагра: (Историко-культурный очерк). Сухуми, 1971, с. 11.

[13] З и с л и н М.Н. Восточная школа еврейских грамматиков в X-XIII вв. - В кн.: Семитские языки. М., 1965, вып. 2, с. 768. (Эта рукопись также хранится в собрании Фирковича - Евр.II А № 132/1).

[14] Harkavy-Strack, S. 83.

[15] См., например: A d l e r E.N. Catalogue of Hebrew manuscripts in the Collection of Elkan Nathan Adler. Cambridge, 1921, pl. 2-3.

[16] Ср., например, фрагменты собрания Фирковича Евр.-араб. II 1299 (1634 г.) и Евр. II А № 1322 (1655 г.), переписанные врачом Элеазаром сыном Баруха Леви.

[17] Harkavy-Strack, S. 70-71, N 48.

[18] Кстати, это не единственная в собрании Фирковича рукопись ближневосточного происхождения с неясной датой. Еще предстоит разобраться в датах рукописи дивана караимского поэта Моисея Дар'и (Евр. I № 802) и некоторых библейских рукописей второго собрания Фирковича.

[19] Подобное предположение высказал не кто иной, как А.Я. Гаркави, заявивший следующее: „... есть доказательные случаи, что сами переписчики с намерением ставили ложное число, чтобы придать своему кодексу вид древности и тем возвысить его стоимость" (см.: Г а р к а в и А.Я. и Ш т р а к Г.М. О коллекции восточных рукописей А. Фирковича, находящихся в Чуфут-Кале. - ЖМНП, 1875, ч. 178, с. 15).

V.V. L e b e d e v

NOTES ON APPRAISEMENT OF SOME FIRKOVICH MANUSCRIPTS AS HISTORICAL SOURCES

The article deals with several Firkovich MSS written as supposed in the Crimea and in the Caucasus. The colophons of these MSS were examined by means of a special lamp „OLD-41" (illuminator for luminescent diagnostics) and were photographed in ultraviolet rays. In the issue, it was found out that in three MSS (Firk. Hebr. I Bibl. 51, 72, 77) the date was changed by correcting of the letter „t" into „r". So the date of MS Firk. Hebr. I. Bibl. 51 must be read: TTNG or TTNW (853 or 856) instead of the visible date TRMW (646), it means 1093 or 1096 A.D. instead 885. The dates of Hebr. I Bibl. 72 must be read: ATMA (1441) of the Seleucide era and TTPT ([4]889) from the Creation what means 1129 A.D. instead of ARMA and TRPT (929 A.D.). The date of MS Hebr. Bibl. I 77 must be read ATLH (1435) of the

Seleucide era what means 1123–1124 A.D. instead of ARLH (923–924). The common method – correction of „t" into „r" may witness that in all these MSS the dates were changed by one person. But there are no arguments that this person was Abraham Firkovich himself; it might be one of the previous possessors of the MSS.

Г.З. Пумпян

ТУРЕЦКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В „ПУТЕШЕСТВИИ ПАТРИАРХА МАКАРИЯ АНТИОХИЙСКОГО"

„Путешествие патриарха Макария Антиохийского", памятник арабо-христианской литературы, было написано сыном патриарха архидьяконом Павлом Алеппским (предварительная краткая редакция этого сочинения была завершена Павлом в 1656 г.).

Содержание памятника составляют путевые записи Павла, сопровождавшего патриарха Макария во время его поездки в Московскую Русь в 1654-1656 гг. для сбора милостыни, чтобы выплатить долги епархии.

Памятник располагает обширным материалом для исследования формирования лексического фонда языка путем заимствований из турецкого и персидского языков благодаря его созданию в эпоху османского владычества, в результате чего на языке памятника особенно сильно сказалось влияние турецкого языка, в том числе в области лексики; через посредство турецкого языка также несколько расширялась сфера употребления иранизмов. Кроме того, создание памятника в особой религиозно-этнической среде арабов-христиан, письменный язык которых в меньшей степени зависел от литературной мусульманской традиции, обусловливает более свободное проникновение в язык иноязычных элементов.

Для арабского языка (АЛЯ и особенно диалектов) одним из источников, откуда черпался лексический материал, является турецкий язык. Политические и культурные связи арабов и турок способствовали не только серьезному влиянию арабского языка на турецкий, но и проникновению турецких элементов в арабский язык, особенно в диалекты. Подробное описание этих контактов арабов и турок в связи с проблемой языкового влияния можно найти у В.А. Гордлевского,[1] в диссертации А. Захиди.[2] По поводу влияния турецкого языка на арабский язык, в частности на сирийский диалект, высказывались разные точки зрения. А.Е.Крымский, например, находил, что это влияние невелико даже в сирийском диалекте. Иной точки зрения придерживался В.А. Гордлевский,[3] которым была написана статья, обобщающая его наблюдения над турецкими заимствованиями в лексике сирийского диалекта. Можно назвать также статью французского ученого Э. Соссея[4] и уже упоминавшуюся диссертацию А. Захиди. Кроме того, есть работы, посвященные вопросу о турецких заимствованиях в других арабских диалектах, например алжирском,[5] а также фрагменты, относящиеся к этой теме, в общих работах по лексикологии, например у В.М. Белкина.[6]

Однако исследования заимствований касались в основном современного состояния арабского языка и диалектов. При изучении заимствований представляется интересным, насколько это возможно, датировать их проникновение в язык, для чего необходимо исследовать памятники литературы, отражающие иностранное влияние. О продуктивности исследования турецких элементов в более ранние эпохи с целью изучить историю языка писал В.А. Гордлевский,[7] отмечая особо в качестве материала для исследования „Путешествие патриарха Макария Антиохий-

ского". Гордлевский приводит некоторые примеры туркизмов в этом памятнике.[8] Он отмечает также наличие турецких слов в „Путешествии священника Ильи Москольского" и в „Путешествии ибн Батуты".[9]

Турецкие слова, имеющиеся в памятнике, относятся к следующим функциональным сферам.

1. Прежде всего „военное дело, война":

а) чины, звания, должности в армии, воинские профессии и соединения.

الای – „полк", „строй", „рота" и т.д.:

وضربوا قدامنا الای اثنين اثنين الى ان دخلوا الى قرطه/قرطة (R 166,2–3 / Л 19а, 5–6) – „И перед нами шли полки попарно, пока мы не вошли во дворец".

صوباشى – „полицейский офицер" (в тексте – „правитель"):

وخرج برقلاب الغلص بالفلاخى اى الصوباشى او حتام (R 150,2 / Л 15а, 10) – „Вышел пыркалаб Галацы, т.е. по-валашски субаши, или правитель".

بلتجى – „сапер" (от тур. بالتهجى – „делающий топоры, секиры, сапер, дворцовые слуги, назначавшиеся к тяжелым работам", от بالطا، بالتا „топор", „секира").

وعجزوا البلطجيه والبستنجيه عن خراب (R 106,8) – „Саперы и солдаты дворцовой стражи были бессильны против разрушения".

بستنجى – мн. بستنجية – „солдат дворцовой стражи", см. пример выше;

تفكجى – „оруженосец" (от персидского تفنك – „ружье" с турецким суффиксом جي):

ورحلنا منه نصف ليل صحبة ثمانيه عشر تفكجى (R 72,9–10) – „Мы отправились в путь в сопровождении восемнадцати оруженосцев в полночь".

يوزباشى мн.ч. يوزباشيه – „капитан":

وكانت الصوتنيكى اى اليوزباشية بطبرات في يديهم مشاة (Л 161б, 6) – „И сотники, т.е. капитаны, шли с барабанами в руках".

انكجارى ، ينكجارى، мн. ينكجاريه (тур. يكيجارى – исторически „янычар"), автор употребляет это слово применительно к военной касте в других странах, так, описывая церемонию подношения дара в Москве патриарху от имени царя, автор говорит, что этот дар несли „многочисленные янычары", т.е., видимо, стрельцы:

ثم بعد قليل جاوا اكابر البلد وقدموا لسيدنا البطرك خديه (هديه ؟) عظيمه من سلطنه تحملها الانكجاريه الكثيرين (Л 109б, 12). „Затем, через некоторое время, пришли вельможи страны и преподнесли нашему господину патриарху большой дар от царства, который несли многочисленные стрельцы".

سباهيه – „сипахи", турецкая кавалерия (получали за свою службу поместья в пожизненное владение, от персидского سپاهى ، سپاه (10, с. 112), в турецкой передаче سپاهى ، سپاه):

وهكذا الاكابر الدولة والسباهيه والتيماريه... (Л 297а, 1) – „И, таким образом, вельможи, сипахи и тимарии ..."

б) предметы военного снаряжения; воинские знамена и значки.

بيرق – „флаг", „знамя" (в тексте употребляется также в значении „хоругвь"):

ومع العسكر بيرق الخسمان المحب للمسيح زينوويس الحربى (R 418,8 / Л 79б, 1–2). „И у солдат воинское знамя гетмана Зиновия, любящего Христа".

واول البيارق المذكوره عليه صورة نياح السيده (Л 161 а, 16) – „На первой упомянутой хоругви изображение успения владычицы".

سنجق – „знамя" (тур. سنجاق ، سنچق), в тексте наряду с بيرق употребляется также и в значении „хоругвь".

وخرجوا الكهنه الكثيرين ببدلاتهم والشمامسه ... والسناجق مبخرين ... (Л 109а, 15–17) – „И вышли многочисленные священники в своих облачениях, и дьяконы ... с кадилами и с хоругвями ...".

دبوس – „булава":

ثم انه ارسل للخثمان اخميل خلع ملوكيه وسيف ودبوس تركيه وبيرق (Л 147а, 6) – „Затем он послал гетману Хмельницкому царскую обувь, меч, турецкую булаву ... и знамя".

в) виды боевых и оборонительных действий:

يزك – „стража", „караул" (от тур. يساق ; Р. Дози приводит это слово в форме يسق):

وضربوا حول طابورهم يزك اى دايره (R 373, 9/Л 66б, 11) – „Они расставили вокруг своего лагеря посты (стражу)".

II. Большое количество слов, относящихся к области государства, администрации.

а) титулы:

باشة ، باشا – „паша" (титул бывших янычар), в тексте встречается не только при именах турецких вельмож, но и в значении „полковник":
اعلم ان عنده الان تمانيه عشر بولكونيكوس اى باشاوات (R 424, 5/Л 82а, 8–9) – „Знай, что у него (т.е. у гетмана Хмельницкого) теперь 18 полковников, т.е. пашей".

اغة ، اغا – „господин", „начальник", „хозяин" (после имен собственных – „князь", „дворянин"):
وحتى ان الاغاوات والتجار وبقية الترك والدراويش والبازركان يحلفوا براسه (R 180, 2–3/Л 22а, 8–9) – „Однако даже князья, торговцы и прочие турки, и дервиши, и купцы клянутся им (его головой)".
وعلى المذكورين اغا مستقل كبير بفرسان كتيرين يطالبهم بخراج (R 66, 1–2) – „И над упомянутыми – великий независимый ага, у которого много всадников, и он требует от них налог".

بك ، بيك – „князь", „вельможа", „дворянин":
بيك البغضان (R 152, 7) – „Господарь Молдавии".
به قبور بكوات واراخنه (R 196, 8/Л 25а, 6) – „В ней (т.е. в церкви) могилы князей и вельмож".
وسمونه قراآل اى بيك كبير (R 376, 7/Л 67а, 20) – „И они называют его «король», т.е. великий князь".

б) должности:

الجى – „посол" (тур. ايلچى):
جاء الان الجى من عند ملكة سفاتصا (R 474,3–5/Л 94б, 9–11) – „Он пришел послом от королевы Швеции".

اولاق – „скороход", „курьер" (от тур. اولاق , вообще четвероногое вьючное или верховое животное; курьер, скороход):
والميل عندهم مسافه اكثر من ثلاث ساعات على حسب ركض الخيل والعربات اسرع من اولاق (R 371, 1–2/Л 66а, 2–4) – „Миля у них равна расстоянию больше трех часов пробега лошади и экипажей более быстроходных, чем курьер".

قونقجى – „квартирмейстер" (от قوناق – „дом", „дом правителя", „дворец"):
ويوم الاثنين جاء الويوضة الى عند سيدنا البطرك ...
ثم انه عين معنا بريصابطوس اى قناقجى للطريق امامنا ماشى (Л 117б, 5–7) – „В понедельник пришел воевода к нашему господину патриарху... затем он назначил нам пристава, т.е. квартирмейстера, который бы ехал впереди нас".

كمركجى – „таможенный служащий" (из греческого [камерги] с турецким суффиксом جى):
وهم مستحقين لذلك لانهم كانوا فى زمن دولة اللاه هم الحكام والولاه والكمركجيه (R 410, 9–10/Л 77а/9) – „И они заслуживают этого, так как они были в государстве поляков судьями, и господами, и таможенными служащими".

в) административное деление:

سنجق – „область" (тур. سنجاق ، سنچاق ، سنجق – „маленькая провинция"):
واما الويوضات الصغار كسناجق الكبار ... (Л 261б, 4–5) – „А что касается низших воевод, то они подобны (правителям) больших областей..."

г) юстиция, суд:

فلق – (осм. فلاقه ، فلقه) – снаряд для наказания палками по пяткам (фаляка): ثم اصبحنا اثنين النقى وخرجنا تفرجنا على المحتسب الداير ومعه الفلق والعصى لقتل الذى خمارته مفتوحه والذى بيفطر (Л 2а, 5–6) – „Затем в чистый понедельник мы встали утром и вышли посмотреть на смотрителя, который ходил с фалякой и палкой для битья тех, у кого открыты винные лавки и кто прерывает пост".

بيوردى – „фирман"; в тексте البيوردى من الباشا (R 56,1/Л 12б, 1) – „фирман паши".

III. Из области финансов, коммерции можно отметить название денежных единиц:

عثمانی – „османли", турецкая золотая монета (от тур. عثمانلی, во мн.ч. عثامنه،عتامنه): شی بها رخیص فرطل اللحم الحلبی باربع عثامنه ورطل النبید العتیق العال بخمسة عتامنه وجدید بعثمانی (R 74, 6-7) – „Все в ней дешево, и алеппский ратль мяса стоит 4 золотых, ратль превосходного старого вина – 5 золотых, и молодого – 1 золотой".

قرش ، غرش – „пиастр" (от нем. Groschen – „грош"):
غمان كل قاعده ربع قرش (R 73, 1) – „Доход с каждого дерева – 1/4 пиастра".
وكرا عرابات اكثر من خمسمية قرش (R 113, 1-2) – „Наем повозок стоит более пятисот пиастров".

1Y. В сфере „хозяйство, техника, промышленность, строительное дело (архитектура)" встречается название инструмента چاكوك и چاكوكه от چاكوچ – „молот". (Это слово встречалось В.А. Гордлевским в Сирии в форме جاكوج, в словаре К. Денизо оно отмечено в форме šakuš):
مربوط فيه چاكوكه حديد ثقيله (R 182,9/Л 22б,7) – „К нему привязан тяжелый молот";
فبترتفع الچاكوك وبتنزل على حافة الناقوس (R 183,2-3/Л 22б,10) – „Молот поднимается и опускается на краю колокола".

Сооружение:
كشك – „павильон" (тур. كوشك):
وعمل الملك خارج المدينه كشك عظيم (Л 147а, 1) – „И царь сделал за городом большой павильон".

Y.Влияние турок на арабский язык не ограничивалось лишь областями военно-технической и государственно-административной терминологии. В тексте часто встречаются слова, характеризующие общественный и частный быт.

а) Жилище:
قوناق – „дом", „дом правителя, дворец":
ثم انه خير لنا قناق منزل كبير للخيل والعرابات (Л 112б, 17) – „Затем он (воевода) выбрал для нас дом, большое помещение для лошадей и повозок..."

б) светские и придворные отношения, придворный штат:
اشجى – „повар":
وكان الاشجى اى ماغس كلاريوس هو طباخ باشى كلما اتا فى صحون صحبة الغلمان (R 178,1-2/Л 21б, 4) – „Повар, или магис келариус, а это главный повар, всякий раз вносит блюда в сопровождении мальчиков".

в) Одежда, ткани, детали одежды:
В тексте встречаются такие хорошо известные в АЛЯ слова, как قماش – „ткань", قفطان – „кафтан", „армяк", „верхнее платье".

Наряду с этими распространенными в АЛЯ словами употребляются и такие, как كلاه, мн.ч. كلاهات – „шапка" (от كلّه – „голова", „голова животного", كلّه بوش – „колпак", „девичья тюбетейка"):
والترك بجوقهم واصواتهم المشكله وعمايمهم وكلاهاتهم (R 185, 1) – „И турки в своих одеждах разного рода, и чалмах, и шапках".

جوخ ، جوق – „верхняя одежда" (от چوقه или چوحه – „сукно", „плащ из сукна", ср. с грузинским „чоха"):
اما لبس الرجال فهو عبا اسود وغبارى او جوخ (Л 123а, 5) – „Что касается одежды мужчин, то это черная или серая аба или чоха" (описывается одежда в Москве).

قلبق – головной убор:
وعندهم بنات كثير صغار وكبار بقلابق فرو (R 463,2/Л 91а, 21) – „И у них много маленьких и больших девочек в меховых шапках".
وخلفه حرمته وقلبقها السمور (R 174,2-3/Л 20б, 15-16) – „Позади него его жена ... и ее шапка из соболя".

چ – от тур. پاچاه или پاى چاه – „нижняя часть ноги, ножки барана" и т.д. Автор использует это слово в выражении على باچاه سمورى – „подбито соболем":
... ارسل اليه ... فرجيه جوخ اسود على باچاه سمورى (R 182,1-2/Л 22а, 20-21) – „... он послал ему ... фаржию из черного сукна, подбитую соболем".

صرغج мн.ч., صرغجات – „соргуч", „султан на шлеме" (тур. صورغوج):

فی قلابقهم السمور صرغجات (R 185, 11) – „... на собольих шапках – султаны".

باشکیر мн.ч. بشاکیر – „чалма" (от тур. باش и персидского словообразовательного суффикса کیر), употребляется в тексте в значении „салфетка, полотенце": وکانت هدایانا ... بشاکیر عجمیه وهندیه وغزاویه (R 168, 8–9). – Наши подарки были: „... персидские, индийские полотенца и из Газы".

یغمرلق – „накидка", „бурка" (тур. یغمرلق):
ولکن بیصفوا الشجر حولهم وقضبان صفة خیمه بیوضعوا علیهم یغمرلقاتهم لاجل المطر (R 427,5–6/Л 82а, 2–3) – „... однако они устанавливают вокруг себя деревья и ветки вроде палатки, которые покрывают своими бурками от дождя".

جاروخ – „вид плетеной обуви" (тур. چاروغ ، چارق ، چاریق ، چاروق):
وانا اقول حشیه من تکون انت یا اخمیل یا لابس الجاروخ کما قالوا اعداك اللاه ... المجد للّه ... الذی اقامك واخضع اعداك تحت قدامك (R 475,1–3/Л 94б, 19–21) – „И я добавлю: так, кто же ты, Хмельницкий, носящий мужицкую обувь, как говорят твои враги поляки ... слава Господу ... который тебя поднял и подчинил к твоим ногам твоих врагов".

Б. Раду переводит здесь جاروخ как „gross souliers de paysan" – „грубые башмаки крестьянина". Г. Муркос переводит это словом „лапти" (11, IV–XVIII, 66).

چکبان – „чекмень" (тур چکپن):
وکانوا هم لا یقطعون الصلاه من نصف اللیل دایما وکنا متحیرون منهم ولکنهم معتادون لان ملبوس الرجال والنسا والاطفال چکبانات باکمام طوال ذات من فرو اسود فوقا وتحتا (Л 150б, 11–13) – „Они (т.е. московиты) не прерывали молитву до полуночи, постоянно, и мы удивлялись им, но они привычны, так как и мужчины, и женщины, и дети одеты в чекмени с длинными рукавами, на черном меху внутри и снаружи".

г) Путешествия, дорожные принадлежности, экипаж:

قوجیه – „телега", „карета" (от тур. قوچی, пришедшего в турецкий из венгерского языка, ср. также с бытовавшим в русском яз. „коч"):
ولما وصلوا الینا نزل سیدنا البطرك من القوجیه احتراما للصلبان والاقونات (R 371, 9–10/Л 66а, 10–11) – „И когда они подошли к нам, наш господин патриарх вышел из повозки из уважения к крестам и иконам".
مضینا الیه بالقوجیه وسیدنا به (R 170, 2/Л 19б, 7) – „И мы подъехали к нему в повозке и поклонились ему".
وقرب الظهر جاء الیه السلجاری المذکور بالعربه المسماه صانیه بلسانهم وهی زحافه بلا دوالیب لان کان قد حدث ثلج کثیر وجلید والقوجیه بالدوالیب ما یتسلك ولکن هذه یتزحف سریعا من غیر ازعاج (R 175, 2–3/Л21а, 1–4) – „И около полудня пришел к нему упомянутый служарь с повозкой, называемой на их языке «сани», а это полозья без колес, так как было много снега и льда, и повозка с колесами не идет, но эта быстро скользит без затруднения".

قابجیه – „повозка", „телега" (от тур. قابچیه):
ثم ارسل قابجیته قدامه وشمامسه وروسا الکهنه الی حافة البحر (R 142, 6) – „Затем он (т.е. патриарх Константинополя) послал свою повозку перед собой и дьяконов и архиереев – к берегу моря".
... لان لما جابوها رؤسا الکهنه عین معهم قابجیه لزیدة الشرف (R 188, 6–7) – „... так как когда архиереи принесли ее (т.е. мощи Св. Параскевы), он (т.е. князь) придал им повозку для большего почета ..."

قایق – „лодка" (ср. с русским „каик", „чайка"):
ثم نزلنا من الفنر فی قایق (R 102, 5) – „Затем мы спустились с фанара в лодке".
ویوم الاثنین الذی هو تاسع وعشرین تشرین الثانی خرجنا من القسطنطینیه ورکبنا فی قایق (R 112, 12) – „В понедельник 29 ноября мы вышли из Константинополя и плыли в лодке ..."

قناق – в значении „этап", „переход":
وکان قناق طویل (R 75, 2–3) – „и этап был долог".
ثم ... عدینا قناق خان بیاض لیلا (R 78, 2–3) – „Затем ... ночью мы прошли этап (переход) Хан Бейаз".

قناقجی – „проводник":
ثم مشینا اربع ساعات محبة القلاراش ای القناقجی (R 150, 3–4/Л 15а, 11) – „Затем мы прошли 4 часа в обществе калараша, т.е. проводника".

д) Кушанья.

بقسماط – „род хлеба", „сухари для дороги" (от بكسيمت،بوكسمات،بكسيمد):
وكان مصفوف حينئذ على الطرابازا قناني بلور خمر ملون وعرق كذلك اثني عشر وعاء خمر واثني عشر طبق بقسماط (R 119, 3-4) – „Тогда на столе были расставлены бутылки из кристалла с разнообразным вином и водкой, 12 сосудов с вином и 12 подносов с хлебом".

بصطرما – „бастурма" (вяленое мясо):
وفي هذا يوم ... ذبح للخنازير للبصطرما (Л 152, Б, на полях) – „И в этот день ... забой свиней для вяленого мяса".

VI. Природа в научном и бытовом освещении.

География:

البغضان – „Молдавия":
ولما خرجنا من المركب للارض رفعنا صليب الخشب المذهب الذى كنا قد عملناه في البغضان على رمح احمر عالي (R 367, 3-5/Л 65а, 8-9) – „Когда мы сошли с корабля на землю, мы подняли на высоком красном копье деревянный позолоченный крест, который мы сделали в Молдавии".

بغضانلي – „молдавский, „молдаванин" (R 420, 1/Л 80а, 7),

بوغاز – „пролив":
وهو طريق مهول لانه بوغاز ضيق مخوف (R 72, 7-8) – „Это страшный путь, так как пролив узок и опасен".

В. Гордлевский[12] указывал на то, что в заимствованной из турецкого языка лексике преобладают все же военно-технические слова, что в целом подтверждает и анализ данного текста. Но, кроме этой категории слов, в тексте есть довольно много заимствований, характеризующих государственно-административную жизнь и общественный и частный быт, и почти нет ничего, относящегося к сфере духовной культуры. Следует, правда, оговорить этот факт, что содержание памятника ограничивается определенными темами, что накладывает отпечаток и на то, к какой сфере относится употребляемая здесь лексика. Надо также учесть, что лексика турецкого языка, относящаяся к сфере науки, арабского происхождения. В целом же характер лексики в памятнике по своей тематике подтверждает тот характер взаимодействий и влияний, которые могли быть между хорошо организованными в военном отношении и обладавшими административной властью турками и „культурно их превосходившими", как отмечал В.А. Гордлевский, арабами".[13]

О степени распространения турецких заимствований в языке арабов Сирии XVIII в. можно судить, во-первых, по частоте употребления их в исследуемом тексте. Статистический анализ турецких заимствований показывает, что в указанных выше функциональных сферах, особенно в сферах „военное дело и война", „государство, администрация", „общественный и частный быт", в основном употребляются тюркские слова; слов же семитских корней для обозначения реалий, перечисленных выше, почти нет. Так, в значении „знамя" 16 раз встретилось слово سنجاق, 4 раза – بيرق и только 2 раза – арабское علم; 15 раз встретилось слово قايق – „лодка" и ни одного раза – قارب،زورق; 5 раз – بوغاز и ни одного раза – خليج; 11 раз – الجي, зарегистрированное в словарях АЛЯ с пометой „устаревшее", и ни одного раза – سفير; свыше 20 раз употреблено слово قوجيه – „повозка".

Принадлежность этого памятника к жанру географической литературы дает еще один критерий для оценки того, насколько были распространены в языке арабов той эпохи заимствования из турецкого языка. Автору памятника архидьякону Павлу Алеппскому приходится постоянно сталкиваться с непривычными для него условиями жизни, новыми реалиями и незнакомыми обычаями. Все эти увиденные реалии и обычаи чужого быта Павел Алеппский тщательно фиксирует, и в данном случае для лексиколога интересно, какую терминологию выберет автор при описании порядков и нравов чужих стран. Из анализа текста очевидно, что, в отличие от языка „Путешествия ибн Батуты", автор широко употребляет турецкую по происхождению лексику не только тогда, когда описывает свое пребывание среди турок и называет реалии турецкого обихода (что могло бы быть вызвано лишь стремлением точно изобразить экзотические особенности и невозможностью найти аналоги для названия турецких реалий в родном языке).

В „Путешествии Макария" автор весьма широко использует заимствованные из турецкого языка слова, рассказывая о своем путешествии по Молдавии, Украине, России. Это указывает на прочное вхождение турецких слов в язык Сирии XVII в.

Так, описывая одежду женщин в Молдавии, автор употребляет выражение على باچه سموری – „подбито соболем", используя здесь турецкое слово پاچه (см. выше). Правителей и князей Молдавии он называет اغا ، بيك .

Передавая на арабском языке „многолетие царя", произнесенное архиепископом, автор перечисляет царские титулы, причем „великий господин Новгорода и князь Псковский" он переводит как افندى نوفغورود (слово افندى – греческое по происхождению, но широко употребляемое в Турции и пришедшее в арабский язык через посредство турецкого; В.А. Гордлевский, например, относит его к тюркизмам.[14]

Даже описывая церковную жизнь в России, автор применяет турецкие слова для обозначения некоторых церковных реалий, например قلبق – для обозначения головного убора священнослужителей:
واذا اخطا احد الكهنه للحال ياخذ قلبقه عن راسه (Л 237а, 18) – „Если священник провинился, (патриарх) тотчас снимает с него головной убор".

سنجاق ، بيرق – в значении „хоругвь":
واول البيارق المذكوره عليه صورة نياح السيده (Л 161а, 16) – „И на первой из упомянутых хоругвей изображение успения владычицы".
وخرجوا الكهنه الكثيرين لانهم ببدلاتهم والشمامسه ... والسناجق (Л 110а, 6-7) – „Вышли многочисленные священники в своих облачениях и дьяконы ... с хоругвями...".

Ранее уже отмечалось, что такие русские наименования военных званий и разрядов, как стрельцы, сотники, автор передает через турецкие слова ينكجارى ، ينكجاريه или انكجارى и يوزباشى .

Приведем еще некоторые примеры их употребления:
... وينكجاريه الذى عينهم امامنا ايضا (Л 159а, 2) – „Перед нами (шли) также стрельцы, которых назначили (воевода и бояре)".
ولاجل ان الطريق ضيق كانوا الينكجاريه يحولوا المسافرين عنه (Л 159а, 7) – „И так как путь был узок, то стрельцы отгоняли прохожих в сторону".

Для передачи некоторых реалий русского быта автор также использует турецкую лексику, например слово „лапти" он поясняет через турецкое جاروخ (один из примеров употребления этого слова уже был приведен):
ويسموه شجر البلامرد... فيعملوا منه ايضا حتى وشباك السمك... وجواريخ اى احديه (Л 122а, на полях) – „Они называют это дерево липа ... и делают из него также даже ... сети (для ловли) рыбы ... и лапти, т.е. обувь".

Говоря о хождении на Руси золотой монеты, автор пишет, что „у них есть свои османи":
وكل واحد منهم بياتى بشمعه او كثير وفى كل واحد ملصوق قبيقه اى عثمانى حسب عادتهم للكنيسه
(Л 136б, 13-14) – „Каждый из них приносит свечу или несколько свечей, и к каждой приклеена копейка, т.е. «османи», по их обычаю, для церкви".

Ранее уже указывалось, что через посредство турецкого языка в арабский проникала лексика из других языков. Выше уже упоминались пришедшие таким образом в арабский язык из немецкого غرش ، قرش (Groschen), из венгерского – قوجيه , из греческого افندى (ср. كمرك кمرك и كمركجى).

Турки, хорошие мореплаватели, могли познакомить арабов с морской терминологией, общей для многих народов Средиземноморья. Так, в тексте встречается итальянское слово فورطونة – „буря", имеющееся, например, и в сербском языке (ср. также с русским „фурстовина" в „Хожении за три моря Афанасия Никитина").[15]

Имеются также персидские слова, пришедшие в арабский язык через турецкий (например, уже упоминавшееся تكفنجى).

Относительно фонетической адаптации турецких слов в памятнике можно сказать следующее. Использование турками арабского алфавита и особенности арабской графики не позволяют установить точно степень фонетической адаптации турецких слов, поэтому можно говорить, скорее, о графическом изображении этих слов.

В целом графика в тексте близка к графике турецких слов; в некоторых случаях отсутствующие в арабском языке знаки پ ، چ заменяются арабскими ب и ج , напр. الجی вм. الچی، جوق вм. چوق ، بکسماط вм. پکسمیت , в некоторых случаях сохраняется турецкий знак چ , напр. باچاه . Закономерности в передаче этих звуков не обнаруживается.

Есть варианты написания одного и того же слова, например в словах باشا и اغا на конце слова пишется ا (алиф) и ة („та марбута"), ه : باشه ، اغه ، چاکوجه ، چاکوکه .

Слово بك встречается с протезой ی или без нее (بيك ، بك).

Турецкий носовой звук, который в дореформенной турецкой графике обозначается через ڭ, передается сочетанием نك (нун-каф), например, ينكجاريه

Что касается морфологической адаптации турецких слов в языке памятника, то здесь можно отметить такие особенности.

Турецкие слова принимают арабскую форму множественного числа, иногда одно и то же слово имеет несколько форм множественного числа, среди которых есть незафиксированные словарями: например, от слова بك мн.ч. باكوات ، باكات:
به قبور باكوات واراخنه (R 196, 8/Л 25a, 6) – „В нем (нартексе) могилы князей и вельмож".
حفر الايادى والباكات لجميع السمك (R 155, 8-9/Л 16a, 19) – „Он (т.е. пруд) был вырыт беями для ловли рыбы".

Часто множественное число образуется с помощью „та марбуты" ة/ه , что в целом характерно для диалекта, напр. بلطجيه ، ينكچاريه .

В области морфологии следы турецкого влияния видны в частом употреблении турецкого словообразовательного аффикса جی („чи") для обозначения профессии, а также слова باشی (от باش „голова" + аффикс принадлежности 3-го л.ед.ч.) и слова اغا при образовании сложных слов. Эти словообразовательные единицы употребляются в составе турецких слов, напр. بسطنجی ، صوباشی ، يوزباشی . Кроме того, для той эпохи они были весьма продуктивны при образовании новых арабских терминов, неизвестных в турецком языке:
اغا الخزنه – „начальник казны", طباخ باشی – „главный повар", محاسبجی – „казначей". В настоящее время частота употребления морфологических средств турецкого происхождения в сирийском диалекте значительно уменьшилась. Так, в Сирии теперь не говорят اغه الخزنه или طباخ باشی , но رئيس الخزنه или رئيس المال ، رئيس الطباخين . Высокую продуктивность в словообразовании в сирийском диалекте сохраняет аффикс جی . Так, даже в некоторых иранизмах, употребляемых ранее с персидскими суффиксами گان и دار в настоящее время чаще употребляется турецкий аффикс جی : بازرجی вм. بازركان ، سلاحجی вм. سلاحدار (это слово употребляется теперь в ином значении).

Есть случай употребления в женском роде с „та марбута" слова چاکوج („молот"), заканчивающегося закрытым слогом. Это превращение „безродного" турецкого слова в слово женского рода в сирийском диалекте наблюдал также В.А. Гордлевский, путешествуя по Сирии.[16]

Из анализа перечисленных туркизмов в тексте „Путешествия патриарха Макария" видно, что большинство их относится к диалектному языку. Этот вывод совпадает с результатом исследования турецких заимствований в современном арабском языке А.И. Захиди,[17] в котором автор указывает на то, что количество тюркских заимствований в АЛЯ гораздо меньше количества тюркских слов в его диалектах.

Что же касается дальнейшей судьбы перечисленных заимствований в сирийском диалекте, то следует сказать, что количество лексических заимствований из турецкого языка значительно уменьшилось, и многие из упомянутых здесь слов в современном сирийском диалекте или неизвестны, или употребляются, как и в АЛЯ, лишь по отношению к определенным историческим понятиям, реалиям (напр., بك ، باشا). Так, в современном сирийском диалекте неизвестно большинство слов, относящихся к военной организации (يوزباشی، صوباشی ، الای), не употребляются слова كلاه، باجه ، قابجيه ، قوجيه . По данным информантов – уроженцев Сирии, – слово اولاغ употребляется теперь лишь среди курдов в некоторых районах Сирии, слово جوخ или چوق более распространено

теперь в Египте, слово قلبق употребляется в современном сирийском диалекте в значении „крышка для посуды", слово عثمانى теперь употребляется в Сирии в форме عثمانلى и только по отношению к турецким золотым монетам, слово اغا употребляется в сирийском диалекте не как титул, а в значении „влиятельный, знатный человек", „гостеприимный человек"; в диалекте употребляются в прежнем значении слова چاكوكه (в форме „чакуч"), قفطان، بقسماط، جاكوج и некоторые слова, имеющиеся и в современном АЛЯ (قناق، قماش، قايق).

Об изменениях в употреблении морфологических средств, заимствованных из турецкого языка, уже было сказано выше.

Рукописные и печатные источники

Л – Рукопись ЛО ИВ АН СССР 1700 г. „Путешествие патриарха Макария Антиохийского", (В 1230), л. 1–27, 65–97, 100–180, 280–300.

R – [Radu Basil]. Voyage du patriarche Macaire d'Antioche: Texte arabe et traduction française par Basil Radu. – Patrologia Orientalis, 1939, t. 22; 1949, t. 24.

Примечания

[1] Гордлевский В.А. К вопросу о влиянии турецкого языка на арабский. – Зап. Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР, 1930, т. 5, с. 271–293.

[2] Захиди А.И. Слова тюркского происхождения в современном арабском языке. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Баку, 1967. 33 с.

[3] Гордлевский В.А. К вопросу ..., с. 272.

[4] Saussey E. Les mots turcs dans le dialecte arabe de Damas. – Mélanges de l'Institut Français de Damas, section des arabisants, 1929, t. 1, p. 75–129.

[5] Belquedji M.S. Les mots turcs dans le parler algérien. – Turcica, 1971, t. 3, p. 133–142.

[6] Белкин В.М. Арабская лексикология. М., 1975. 499 с.

[7] Гордлевский В.А. К вопросу ..., с. 278.

[8] Там же, примеч. 3.

[9] Там же, с. 277–278.

[10] Stachowski S. Studien über die neupersischen Lehnwörten im osmanisch-türkischen. – Folia Orientalis, 1977, t. 18, s. 112–113.

[11] Муркос Г. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидьяконом Павлом Алеппским. Пер. с араб. Г. Муркоса. М., 1896–1898, вып. 1–4. По рукописи Московского главного архива Министерства иностранных дел.

[12] Гордлевский В.А. К вопросу ..., с. 282.

[13] Там же.

[14] Там же, с. 284.

[15] Завадовский Ю.Н. Лексический субстрат в арабских диалектах Северной Африки. – Языки Африки. М., 1966, с. 101.

[16] Гордлевский В.А. К вопросу ..., с. 291.

[17] Захиди А.И. Слова ..., с. 33.

G.Z. Pumpyan

THE TURKISH LOAN-WORDS IN „THE TRAVELS OF MACARIUS PATRIARCH OF ANTIOCH"

The article analyses the turkish words in the text of the monument of the arabic-christian literature of the 17-th century, which gives a description of the travels of patriarch Macarius in Russia in 1654-1656, written by his son archideacon Paul of Aleppo. The monument was created in the period of the domination of the Ottomans in Syria. Due to this fact the influence of Turkish on its language was great, especialy in vocabulary. The creation of this monument in the environment of the arabes-christians, whose language did not depend so much on the tradition of the mussulman literature is also one of the reasons of easy penetration of loan words into the language of the text.

In the article the loan-words are grouped according to the ideographical scheme; their phonetic and morphological adaptation as well as the formation of derivatives is examined. The most part of the turkish loan-words met in the text of the monument are not known in the literary arabic language. Turkish loan-words are mainly used in such spheres as state, management, war, art of war, family life and public life.

С.А. Беляев

ИЗ ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ ХЕРСОНЕСА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IV-VI В.

Херсонес конца IV-начала VI в. во многом является для исследователей terra incognita. Скудость письменных источников, отсутствие четко выраженных археологических слоев и разработок отдельных групп археологического материала, слабая изученность строительных приемов и техники кладки зданий и оборонительных стен - все это весьма затрудняет изучение истории города в указанный период[1]. Согласно существующим точкам зрения, Херсонес в V в. лежал почти весь в руинах и находился в состоянии глубокого упадка[2]. Упадок этот, опять-таки по бытующим мнениям, был вызван разгромом города гуннами, причем, по одной версии, сам город был разорен гуннами, о чем свидетельствуют следы пожарища конца IV в.; по другой[3], - гунны обошли Херсонес, город остался в стороне от их основного пути, но ими была разорена округа Херсонеса, что и привело к захирению города. В этот период замирает торговля, прекращается строительство. Многочисленные же культовые постройки, выявленные в Херсонесе в результате многолетних раскопок, и прежде всего базилики часть исследователей относят к эпохе Юстиниана, другие же - к X в. Но более распространена первая точка зрения, согласно которой массовое строительство культовых зданий падает в основном на эпоху Юстиниана.

И последняя дата - VI век, эпоха Юстиниана I - едва ли может быть признана окончательной, тем более что бесспорных данных о строительстве базилик в Херсонесе именно при Юстиниане I нет. Но имеются прямые указания в письменных источниках на то, что в IV в. в Херсонесе христианские храмы уже строились. Не менее важными являются и данные источников о существовании в Херсонесе начиная с 20-х гг. IV в. самостоятельной епископской кафедры. Этот факт засвидетельствован как сообщениями житий херсонесских святых, так и подписями херсонесских епископов на I и II Вселенских соборах. Все это данные в пользу храмового христианского строительства в Херсонесе в IV в. н.э.

Не менее важным является вопрос, кто и как строил храмы и базилики, в частности на какие средства. В настоящее время в литературе есть однозначный ответ на этот вопрос: храмы строились в Херсонесе византийскими императорами, в основном Юстинианом I, на государственные средства, их строительство является определенной государственной политикой византийских императоров, имеющей целью насильственную христианизацию херсонесского и окружающего город населения и как следствие ее - византинизацию этого населения. Но такая точка зрения вряд ли может быть признана верно передающей характер и суть тех социальных и экономических явлений, которые происходили в жизни ранневизантийского общества. Точка зрения А.Л. Якобсона не основана на конкретных источниках, найденных в Херсонесе[4]. Им оставлена без внимания группа кратких греческих надписей, имеющая самое непосредственное отношение к проблеме. Рассмотрим их и вопрос о строительстве базилик в Херсонесе как явлении социальной жизни города. Этот аспект представляется особенно интересным еще и потому, что мало известно о характере строительства храмов в Херсонесе римского времени, так же как о его государственном, административном и социальном строе. По этим вопросам имеются лишь самые общие суждения, основанные, скорее, на аналогиях и общих положениях, чем на анализе конкретных источников.

Тем более важны конкретные данные о переходной эпохе IY-YI вв., когда античная городская социальная организация трансформируется в византийскую. Вряд ли, конечно, исследуемые краткие надписи раскроют этот процесс полностью, но новый и весьма существенный штрих их анализ даст.

Почти все надписи были найдены в Херсонесе еще в дореволюционные годы и введены в научный оборот в конце прошлого века В.В. Латышевым[5]. С тех пор эти надписи практически не привлекались для изучения Херсонеса. Хотя надписи и сохранились очень отрывочно, но, на наш взгляд, могут дать весьма ценные сведения по организации строительства в городе в Y-YI вв. общественных зданий.

Все надписи найдены в разные годы на разных участках Херсонесского городища. Сначала они издавались в повременных изданиях, а потом вошли в сборник, подготовленный В.В. Латышевым[6]. Исключение составляют надписи, найденные после издания сборника. Все они исполнены на разных материалах (мозаика, мрамор, известняк). Объединить их в одну группу позволяют две особенности: во-первых, начало надписей, представляющее одну твердую формулу, во-вторых, то, что все они исполнены на предметах, которые являлись частью интерьера христианского храма.

Здесь надписи предполагается рассмотреть лишь с точки зрения их содержания, формулы и вытекающих из этих аспектов выводов по социальной жизни города.

1. Надпись в мозаичном полу, происходящем из южного нефа Уваровской базилики. Часть мозаики вместе с надписью была перевезена в 50-е гг. XIX в. в Петербург и помещена в один из залов Эрмитажа, где и находится в настоящее время. „Надпись занимает собою продолговатый прямоугольник, имеющий в длину 17.5 см и в ширину 69 см; он обведен двойною рамкою из квадратных камешков; наружная кайма - черного цвета, а внутренняя - темно-красного; буквы надписи вышиною 3.7 см сделаны из черных, большею частью квадратных камешков на фоне из таких же камешков белого цвета ... Надпись, как мы видим, вполне правильна, и только неудачное исполнение букв ΨN в строке 2-ой мешает назвать ее безукоризненною. Вот ее транскрипция:

Ὑπὲρ εὐχῆς Μάλχο|υ
καὶ πάντων τ(ῶν) δι-
αφερόντων αὐτοῦ +

„О молитве за Малха и всех сродников его"[7].

2. „Две мраморные плиты, по-видимому от алтарной преграды, разбитые одна на три, а другая на четыре куска, с изображением четырехконечных крестов обычной в византийские времена (IY-IX вв.) формы с расширяющимися перекрестьями и удлиненным нижним концом, с надписями по обеим сторонам верхней половины вертикальной полосы. Найдены в Херсонисе при раскопках, производившихся в конце 70-х годов Одесским Обществом ист. и древностей. Изд. В.Н. Юргевич в Зап. Од. Общ. т. XI (1879 г.): на стр. 8, № IY по весьма неточной копии, подавшей повод к неверному восстановлению надписи, и на стр. 313 по более верному снимку, присланному А.В. Ивановым. Списаны нами в 1883 г. в Херсонисском монастырском музее.

Обе надписи содержат совершенно тожественный текст: Ὑπὲρ εὐχῆς Μαρτυρίου καὶ πάντων τῶν διαφερόντων αὐτοῦ (в αὐτῷ), т.е. „О молитве за Мартирия и всех сродников его"[8].

3. „Обломок плиты 53 x 27 x 6.7 см. Уцелела верхняя часть рельефно высеченного креста, а сверху и с правой стороны части плоского бордюра с грубо вырезанными листиками и розеткой, расположенной над крестом. (Описание г. Косцюшко-Валюжинича). Найден весною 1893 г. во вновь раскопанном храме на обрыве северного берега, близ «Уваровской базилики». Изд. мною в Мат. по арх. России № 17, стр. 24 № 29 [Ὑπ]ὲρ εὐχῆ(ς) [Θεο]δώρου..."

4. „Обломок карниза 49 см длины. Ширина полосы с надписью 6.68 см. Как видно, подобные карнизы с надписями в храмах были не редки". Найден весною 1893 г. там же, где предыдущий обломок. Буквы не особенно крупны (около 0.02 м), но толсты и глубоко врезаны. Изд. мною в Мат. по арх. России № 17, стр. 24, № 30.

+Ὑπὲρ σωτηρίας κ[αὶ...

5. Кусок мраморного карниза, со всех сторон обломанный, выш. 0.035 м, шир. 0.18. Сохранившиеся буквы неравной величины (выш. 0.017–0.022 м) врезаны глубоко и прекрасно читаются на эстампаже. Обломок найден летом 1891 г. Издан мною в Мат. по арх. России № 9 (СПб., 1892), стр. 36, № 28.

...Μιχ]αὴλ ὑπὲρ...

Обломок, по-видимому, происходит от записи о посвящении какого-нибудь предмета в храм, сделанном неким Михаилом за кого-либо из его близких.

В Inscr. orae sept. Ponti Eux. v.I p.187 ad № 191 нами была указана вкратце судьба нескольких херсонисских памятников, доставленных в 1872 г. в Москву на политехническую выставку, и затем под №№ 191, 196, 202, 211, 214, 216, 217, 220, 221, 224, 233, 234 и 238 изданы те из них, которые относятся к дохристианским временам, преимущественно по копиям проф. Н.П. Кондакова, любезно предоставленным им в мое пользование. Остальные три фрагмента надписей, копии которых нашлись в бумагах Н.П. Кондакова, помещаются здесь, как относящиеся ко временам византийским".

6. „Фрагмент фризовой надписи по карнизу".

ΕΡΕΫ Χ Η Σ Ε Ϋ Ε

Следует восстановить: [Ὑπ]ὲρ εὐχῆς Εὐε...

7. „Фрагмент круглой решетки по рисунку из кругов и городков по кайме. По городкам надпись из букв Υ Π Ε Ρ Α Φ Ε Σ Ω Σ Α и изображение креста".

Следует читать: Ὑπὲρ ἀφέσ(ε)ως ἁ[μαρτιῶν] κτλ.

8. „Внутри храма (имеется в виду загородный крестообразный храм. – С.Б.) при раскопках найдено 138 кусков и осколков от намеренно раздробленной, очень большой мраморной базы, спереди полукруглой, сзади срезанной для прислонения к стене, превосходно полированной с художественно исполненным, сильно выпуклым профилем. На лицевой стороне у верхнего края, по гладкой полосе в 0.045 м ширины, шла глубоко и старательно вырезанная греческая надпись ранневизантийской эпохи, от которой сохранилось 12 кусков."[9] К этому месту отчета напечатан комментарий В.В. Латышева по поводу надписи: „Из этих 12 кусков 8 удалось расположить в порядке. Они дают следующий текст: [Ὑπ]ὲρ [εὐ]χῆ[ς...] καὶ τ[...καὶ] παν[τῶν] τῶν δια[φερόντω]ν αὐ[τ]ο[ῖς]. Для остальных четырех кусков трудно указать точное место, хотя, несомненно, что они относятся к той же надписи. На одном из них записана, очевидно, дата, от которой сохранились два знака с цифровым значением 99"[10].

9. „Фрагмент однострочной надписи на передней стороне мраморного карниза от какой-то постройки. Высота карниза 15.5 см, ширина по верхней поверхности 25.5 см, длина фрагмента 28 см, ширина полосы карниза, на которой надпись, 5 см, буквы высотой 3.7–4 см врезаны тщательно. Найден на полу часовни в с.-в. части городища перед с.-в. базиликой. По инвентарю № 5003(08) (полевой номер).

εὐχῆς τ[οσ...]

Надпись принадлежит христианскому времени и, очевидно, указывала, что здание, которому принадлежал карниз, построено «по обету такого-то». Этим зданием и была, может быть, та часовня, в которой найден карниз, хотя надпись, судя по письму, значительно древнее постройки, которая должна принадлежать поздневизантийскому времени"[11].

Р.Х. Лепер восстанавливает перед словом ἐυχῆς предлог ἐξ, хотя на самом деле ни единой черточки от какой-либо буквы не сохранилось. Здесь без сомнения стояло ὑπέρ. Автор – первый и единственный исследователь, который определил надпись как донаторскую.

10. „Плита из известняка. Случайно обнаружена в стене Уваровской базилики, справа от входа (Архив ГХМ, д. 8, л. 45; д. 28, опись находок за 1899 г., л. 3, № 167). ГХМ, инв. 35 054. Камень подтесан со всех сторон, на лицевой стороне имеется ряд выбоин. Размеры: высота 13 см, ширина 21.5 см, толщина 13 см. Вдоль верхнего края расположена однострочная надпись, вырезанная довольно небрежно. Высота букв 2.5–3 см.

От первой буквы сохранились две горизонтальные черточки, вероятно от ε.

По характеру шрифта (формам A, P, E, N, Y) надпись можно датировать позднеримским или раннесредневековым временем. εὐχῆς χάριν Перевод: по обету ... Ср. надпись на мраморном карнизе, датированную Р.Х. Лепером христианским временем и восстановленную как ...ἐξ] εὐχῆς τ[όν ... «по обету такого-то» (построено это здание).

Возможно, и данный камень находился в какой-то постройке, а затем был использован в Уваровской базилике. На соседних камнях могло быть продолжение надписи с указанием имени, как и на мраморном карнизе"[12].

Вполне возможно, что надпись относится к самой Уваровской базилике.

Итак, известно, насколько удалось установить, десять надписей, нанесенных на элементы интерьера и содержащих формулу ὑπέρ εὐχῆς. Обращает внимание многообразие форм архитектурного интерьера, где есть эти надписи. Это и мозаичный пол (№ 1), и колонна или пилястр (№ 8), карниз (№ 5), плиты алтарной преграды (№ 2) и т.д. Известно происхождение следующих надписей: Уваровская базилика (№ 1), загородный храм (№ 8), северная базилика (№ 3 и 4, храм № 22).

Оба отмеченных обстоятельства имеют большое значение для осмысления текста надписей.

В.В. Латышев в целом датировал надписи IY–YI вв. Время создания надписи на мозаике из Уваровской базилики он связал со временем создания мозаики в целом. Опираясь на мнение А.Л. Бертье-Делагарда, В.В. Латышев вслед за ним датировал и мозаику, и надпись на ней X в.[13] Надпись из крестообразного храма он отнес к раннехристианской эпохе[14], причем из контекста можно понять, что все подобные надписи автор датирует этим же временем.

Оставляя пока в стороне вопрос об их дате, отметим, что все надписи из других регионов Империи, которые привлекаются в этой статье в качестве аналогий, относятся к IY–YI вв., причем многие из них, особенно сирийские, не говоря уже о латинских из Рима, содержат дату с указанием года. Поэтому херсонесские надписи, вероятнее всего, не выходят за указанные хронологические рамки.

Все надписи примерно одного и того же времени, о чем можно судить как по однородности формулы, так и по палеографическим данным. Единственным исключением может являться № 4, где вместо ἡ εὐχή употреблено ἡ σωτηρία. Тот факт, что это слово очень часто встречается в надписях, посвященных императору и поставленных за его здоровье и благополучие, может вызвать некоторое сомнение в принадлежности ее к раннехристианской эпохе, но оно встречается и в христианских культовых посвящениях. Фрагментарность надписи и самого обломка не дает возможности получить в настоящее время однозначный ответ.

Как видно из приведенных текстов, их перевод очень прост, равно как и состав формулы. Текст состоит из предлога ὑπέρ с генитивом, слов εὐχῆ или ἡ σωτηρία, за которым следует имя собственное также в генитиве. В.В. Латышев переводит обычно эту формулу „О молитве за такого-то". Французские исследователи предпочитают другой перевод – „по обету за такого-то"[15] (ex voto). Представляется, что целесообразнее сохранить перевод В.В. Латышева, который, на наш взгляд, более точно передает внутренний смысл того акта, который выражается в формуле надписи и подчеркивает его своеобразие в связи с распространением христианства, и уже введен в обиход в научной литературе.[16]

Рассматриваемые херсонесские надписи являются лишь незначительной частью надписей с такой формулой, которые распространены по всей территории Империи. Они известны в Греции, на островах в Малой Азии, но больше всего их было найдено в Сирии[17].

Формула возникла, по-видимому, в первые века нашей эры и получила широкое распространение во II–III вв. Чаще всего она встречается в восточных провинциях Римской империи, почти исключительно в надписях, посвященных императору, являясь переводом на греческий язык латинской формулы pro salute.[18] В этих надписях к словам ἡ εὐχή и ἡ σωτηρία часто добавлены ἡ τύχη и ἡ νίκη. Как показал Л. Робер[19], с культовыми постройками эта формула

была связана на почве иудейской религии (в синагогах) и оттуда перешла в раннехристианскую практику и эпиграфику.

Суть надписей с такой формулой заключается в следующем: некое лицо, или группа лиц, или целая община приносят в дар Богу за своих живых, а иногда и умерших близких тот предмет, на котором нанесена надпись. Абсолютное большинство известных надписей этого типа встречается на мозаиках, арках, мраморных частях интерьера базилик и т.д. Но в данном случае важно отметить то обстоятельство, что эти пожертвованные божеству предметы являлись не просто единичными вещами, незначительными предметами, а частью архитектурного комплекса храма, его одним из необходимых элементов, без которого не было бы полного архитектурного ансамбля. В самом деле, без мозаичного пола, без алтарной преграды нет интерьера. И в таком случае жертвователь является соучастником строительства храма, беря на себя часть расходов по его возведению. Иными словами, одно лицо, или группа лиц, например семья, или целая община становились „пайщиками" в строительстве церквей посредством изготовления отдельных ее частей или внесения суммы денег, необходимых для изготовления отдельных элементов этого дорогостоящего архитектурного комплекса. При этом они увековечивали свои имена в надписях, которые помещались на самых видных местах, чтобы напоминать всем приходящим о своем участии в создании церкви. Есть примеры, когда мозаичный пол в одной части базилики выполнен за счет двух лиц.[20] В конечном итоге получалось, что почти вся базилика, во всяком случае многие части ее интерьера, сооружалась на средства жертвователей, донаторов и являлась коллективным строением.

В этом нет ничего необычного. Принцип участия частных лиц в украшении города, особенно в сооружении культовых построек, – одна из основных особенностей быта римского города. Во всех частях Империи, о чем свидетельствуют надписи, сооружалось бесчисленное количество храмов, ставились алтари и жертвенники, статуи различным богам pro sua pecunia.

В IV–V вв. н.э., когда христианство стало господствующей и государственной религией, в положении городов в Империи хотя и произошли большие изменения, но все же не такие, чтобы полностью изменить их структуру и устройство. Усилился контроль государственной власти, появились curatores rei publicae, осуществлявшие этот контроль, некогда добровольные munera превращались в принудительные обязанности, происходил процесс прикрепления декурионов к своему родному городу и т.д. Но основные элементы устройства городов и их управления, принципы собственности и хозяйственной деятельности остались на довольно продолжительное время, поэтому, когда возникла потребность в сооружении новых храмов, продолжала действовать старая традиция.

Кто же конкретно строил здания, необходимые для нужд новой религии? Строили их императоры. Но такие случаи были редки и касались в основном крупных храмов в столицах или в особо памятных местах, например Латеранская базилика и базилика св. Петра в Риме, церковь на месте погребения Христа в Иерусалиме и Рождественская базилика в Вифлееме, построенные императором Константином[21], или базилика „Петра в оковах" (S.Petri in vinculis), построенная императрицей Евдокией в Риме[22]. Здесь императоры и члены императорского дома выступают как частные лица, а не как представители государственной власти.

Строили базилики римские папы, епископы, священники, как о том свидетельствуют надписи. У нас нет точных данных о том, как в каждом конкретном случае осуществлялось финансирование этого строительства. По-видимому, нужно проводить различие между церковью, построенной в „вечном городе" римским первосвященником явно за счет церковных средств, и незначительной частью мозаичного пола, сооруженного скромным сельским пресвитером. В последнем случае пресвитер явно выступает как частное лицо и, по-видимому, вкладывает свои личные деньги. В некоторых латинских надписях стоят слова „ ex voto, solvit", бесспорно свидетельствующие о вложении в строительство своих денег[23].

Но чаще всего церкви или целиком, или частично строили частные лица, вкладывая свой пай, как о том говорят надписи[24]. Иногда это люди, занимающие высокие государственные посты[25], но чаще всего должности не указываются и можно думать, что донаторы – простые люди, мелкие собственники или ремеслен-

ники, или же мелкие чиновники. Они не могли на свои деньги построить целиком базилику, поэтому каждый давал деньги или сооружал сам какую-либо ее часть - арку у абсиды, двери, часть алтарной преграды, мозаичный пол или его фрагмент. В таких случаях можно говорить о строительстве базилик вскладчину. Принимала ли участие в таком строительстве муниципия, если речь идет о городе, или община, если речь идет о деревне, неизвестно, но полностью исключить его нельзя. Каких-либо государственных актов, возводящих вопрос о строительстве христианских храмов в акт государственной политики в IY-YI вв., регулирующих это строительство или регламентирующих его, не сохранилось. Другое дело, что вопрос о строительстве в целом решался, безусловно, с участием местных городских властей, ибо, кроме финансовой стороны, имелись еще и другие: выделение участка на городской территории и возможное в связи с новым строительством разрушение старых зданий, обеспечение строительными материалами и т.д. Но, к сожалению, многие детали этих проблем пока остаются не совсем ясными[26].

Но обратимся снова к херсонесским надписям. Тот факт, что херсонесские надписи не являются изолированными, а представляют лишь незначительную часть большой категории надписей, распространенных по всей территории Византийского государства, частью которого являлся Херсонес, не оставляет никакого сомнения в том, что они выражают те же социальные и экономические явления, которые переданы в надписях, найденных в других частях Империи. Знаменательно и то обстоятельство, что их текст точно совпадает с текстом надписей, найденных в грекоязычных областях Империи[27]. Следовательно, наличие подобных надписей в херсонесских церквах приводит к выводу, что и они, подобно таким же постройкам в других местах, возводились за счет отдельных сограждан, причем, по-видимому, не очень богатых и не очень знатных, так как обнаруженные в Херсонесе надписи нанесены на отдельные, даже не очень дорогие детали: плиты алтарной преграды, карнизы, мозаики. Трудно, конечно, на основании этих кратких надписей восстановить во всех аспектах (организационном, материальном, финансовом и т.д.) процесс создания культовых монументальных зданий в ранне-средневековом Херсонесе. Надписи эти свидетельствуют лишь об одном - о материальном участии частных лиц в создании таких построек. Возможно, что, как и в других крупных городах Империи, Херсонес в церковном отношении был поделен по территориальному признаку на округа, в каждом округе была главная церковь и несколько обычных (в отдельных кварталах). В таком случае вероятно, что каждая из них создавалась или целиком, или частично на средства жителей квартала или кварталов.

Основная ценность этих фрагментарных херсонесских надписей и состоит в том, что они показывают, что и после смены религии, после важных политических изменений организация социальной жизни в основном сохранилась и жители городов продолжали строить pro sua pecunia христианские храмы так же, как раньше они строили языческие.

В связи с полученными результатами исследования нельзя пройти мимо точки зрения А.Л. Якобсона по этому вопросу. По его мнению, строительство христианских храмов в Херсонесе велось по инициативе Византийского правительства и за его счет. „Во времена Юстиниана, - пишет А.Л. Якобсон, - повсеместная пропаганда христианства во всех концах громадной Империи проводилась особенно энергично соответственно всей государственной доктрине того времени. Приобщение зависимого населения к господствующей религии феодализировавшегося общества стало одной из наиболее важных политических задач Византии в Таврике. Эта политика насаждения христианства повсеместно вызывала необходимость широкого строительства храмов, что требовало, как и крепостное строительство, больших материальных затрат со стороны византийского правительства, на которые Юстиниан видно не скупился. То же имело место и в Таврике"[28]. „Все многочисленные базилики, - пишет далее автор, - большей частью однотипны и, если можно так выразиться, стандартны. Но именно это обстоятельство лишний раз говорит, что не местная инициатива лежала в основе храмового строительства (она неминуемо привела бы к большому разнообразию форм, как это наблюдается позднее); здесь сказалось общее руководство, осуществлявшееся центральной властью, которая требовала массовой постройки храма и финансировала ее"[29].

Как уже было отмечено, пока нет данных о том, что сооружение культовых христианских зданий в Византийской империи регламентировалось бы какими-то общегосударственными узаконениями, и, на наш взгляд, у А.Л. Якобсона нет никаких оснований предполагать, что Херсонес и Таврика являлись исключениями. Более того, именно херсонесский материал дает свидетельства, что такое строительство велось за счет местных средств. Придется сделать небольшой экскурс в историю города.

Документально известно, что, начиная с Диоклетиана и Константина I, в Херсонесе находились императорские военные отряды, равно как и чиновники, ведавшие сбором налогов и таможенных сборов. Несомненно и то, что еще в VIII в. в городе сохранялась местная городская администрация во главе с протевоном, что не позволяет сомневаться в том, что она была и в V-VI вв. Пока рано говорить о детальном разграничении императорских чиновников и городского самоуправления, но вряд ли будет ошибкой вывод, что чиновники ведали сбором денег, подлежавших отправке в казну, а городские власти - на нужды города, в том числе, по-видимому, и на городское строительство. В этой связи особый интерес представляют надписи IV-V вв. о строительстве крепостных сооружений в Херсонесе и сообщение Константина Багрянородного о нахождении баллистариев в Херсонесе в начале IV в. Согласно этому сообщению, Константин освободил граждан Херсонеса от пошлин на содержание этих войск, а в трех надписях речь идет о строительстве крепостных сооружений в Херсонесе за счет императорской казны[30]. Необходимо обратить внимание на один аспект этих сведений: даже тогда, когда речь идет о таких насущных и важных делах, действительно имеющих общегосударственное значение, как содержание войска и строительство оборонительных сооружений, если это происходит за счет казны, на это требуется специальное решение императора, об этом сообщается в специальных надписях и это рассматривается местными жителями как особая милость верховной власти. Обычно же постройка крепостных стен и содержание находящегося в городе императорского отряда войск происходили за счет города. Могли ли при таких обстоятельствах, при трудном финансовом положении в Империи Юстиниана I давать огромные суммы на сооружение базилик? Думается, что ответ напрашивается сам собой.

Противоречит себе, на наш взгляд, А.Л. Якобсон и в том, когда относит строительство основных крупных базилик Херсонеса лишь к эпохе Юстиниана. Автор сам приводит данные письменных источников, свидетельствующих о присутствии на I (325 г.) и II (381 г.) Вселенских соборах херсонесского епископа. Наличие в городе самостоятельного епископа, к тому же претендующего на полную независимость от константинопольского патриарха, бесспорно говорит о существовании в городе по крайней мере одной большой церкви и о значительном распространении христианства.

Одним из аргументов в пользу своих соображений А.Л. Якобсон выдвигает то, что еще в VII-XII вв., не говоря уже о VI в., население Херсонеса и его ближайшего окружения оставалось упорными язычниками. Мнение это основано на письмах сосланного сюда Папы Мартина и на случайно оброненных замечаниях других авторов. Неясно прежде всего, что А.Л. Якобсон подразумевает под словом „язычники": приверженцев ли античной религии в ее греческом или римском варианте или же людей, поклоняющихся иным богам, например Перуну. Но вряд ли будет выглядеть серьезным предположение о существовании даже в VI в., не говоря уже о VII и XII вв., римского храма или храма, посвященного Деве. Как утверждает сам автор, Херсонес с IV в. входил в состав Империи и известно немало императорских распоряжений IV-V вв. о ликвидации язычества, прежде всего о запрещении отправления жертвоприношений и церемоний в языческих храмах[31]. Скорее всего, на наш взгляд, упоминание о язычниках древних авторов следует понимать в этическом и моральном смысле, т.е. так, что жители Херсонеса обладали теми чертами, которыми древние авторы наделяли всех неримлян и нехристиан, или же видеть в них сохранение каких-то особенностей быта. Кроме того, следует помнить и изменение этнического состава населения в окружении Херсонеса, и вполне возможно, например, что появившиеся в VII в. в этом районе хазары не были христианами. Безусловно, что вопрос об отношении

к христианству населения Херсонеса и его округи – вопрос сложный и его нужно решать только на конкретном материале, тщательно проанализировав все имеющиеся под руками исследователя источники.

Как было показано, все соображения А.Л. Якобсона о том, что большая часть базилик, известных и раскопанных в Херсонесе, построена Юстинианом I ради насильственной византинизации и христианизации жителей города, носят общий характер и не всегда доказаны надлежащим образом, высказаны без учета конкретного материала. Поэтому они вряд ли могут повлиять на те выводы, к которым нас привел анализ группы раннесредневековых херсонесских надписей.

В этой связи нельзя снова не остановиться на проблеме, с постановки которой мы начали эту работу, – проблеме истории Херсонеса конца IV–начала VI в. Этот вопрос требует тщательного изучения во всех своих аспектах: внутреннего положения города, состояния его хозяйства и торговли, отношения с Империей. Изучаемые надписи выявили лишь маленький, но, на наш взгляд, важный штрих из социальной жизни города конца IV–начала VI в. Теперь очередь за другими сторонами этой проблемы.

Примечания

[1]Как показали многолетние раскопки в разных частях города, слоя V–VI вв. практически нигде нет. Встречаются отдельные комплексы, заполненные материалом этого времени: рыбозасолочные цистерны, колодцы, подвалы. Найденный в них материал оказался там в качестве заполнителя, мусора и никак не связан с самими строительными остатками. Работа над основными группами материала этого времени – амфорами, краснолаковой керамикой, стеклом, изделиями из металла – практически только начинается. К V в., и то ко второй его половине, относят пока одно-единственное здание – раннюю базилику на участке „базилики 1935 года". К середине–второй половине IV в. я отношу вновь найденную „базилику на холме" (Беляев С.А. Вновь найденная ранневизантийская мозаика из Херсонеса. – ВВ, 1979, т. 40, с. 114-126).

[2]Белов Г.Д. Херсонес Таврический. Л., 1948, с. 133: „Результаты раскопок красноречиво говорят о том, что в IV–V вв. Херсонес подвергался вражеским нападениям и был сильно разрушен. Особенно выразительны в этом отношении раскопки последних лет (1931–1940) – многие, притом монументальные, здания прекратили свое существование в конце IV или в V в. Когда началось восстановление города в конце V в., а в особенно широком масштабе в VI в., то остатки сооружений предыдущего периода могли быть использованы только в качестве фундаментов, многочисленные же рыбозасолочные цистерны были превращены большей частью в мусорные ямы. Сильному разрушению подверглись также и крепостные стены, о восстановлении которых гласят надпись конца IV в. (IOSPE, I^2, 449, 450) и надпись в честь императора Зенона".

[3]Якобсон А.Л. Средневековый Крым. М.; Л., 1964, с. 9–10. „Диким и голодным рисуют Херсон в конце IV в. современники", – пишет автор (с. 9); Якобсон А.Л. Раннесредневековый Херсонес. М.; Л., 1959, с. 18–20. Автор связывает ухудшение положения Херсонеса с ослаблением в конце IV в. императорской власти в этом городе, с появлением новых этнических образований в регионе и отхлынувшими из Европы гуннами. „Гуннские орды отхлынули на восток и заняли почти всю Тавриду, захватили Боспор и подступили непосредственно к самому Херсону, не имевшему, конечно, сил противостоять гуннам" (с. 19).

[4]Якобсон А.Л. Раннесредневековый Херсонес, с. 18–19.

[5]Латышев В.В. Сборник греческих надписей христианского времени из Южной России. СПб., 1896.

[6]Там же, № 13–20, с. 26–30, где указана вся предшествующая литература. В нашей статье текст надписей и их описание даются по В.В. Латышеву, за ис-

ключением размеров, которые из вершков переведены в сантиметры. Мы во всех случаях принимаем датировку надписей, предложенную в этом издании.

[7] Там же, с. 27.

[8] Там же, с. 28.

[9] Извлечение из отчета К.К. Косцюшко-Валюжинича о раскопках в Херсонесе в 1902 г. (ИАК. СПб., 1904, 9, с. 41).

[10] Там же, примеч. 1.

[11] Лепер Р.Х. Херсонесские надписи. - ИАК. 1912, 45, № 16, с. 67.

[12] Соломоник Э.И. Новые эпиграфические памятники Херсонеса. Киев, 1964, № 106, с. 177-178.

[13] Латышев В.В. Сборник греческих надписей ..., с. 27.

[14] ИАК. 9, с. 41, примеч. 1.

[15] Lassus J. Sanctuaries chrétiens de Syrie. Paris, 1947, p. 225. (Institut Français d'Archéologie de Beyruth. Bibliothèque d'archéologique et historique, t. XLII); Jalabert L., Mouterde R., Mondèsert C. Inscriptions greques et latines de la Syrie. Paris, 1959, t. V, N 2007.

[16] ἡ εὐχή имеет несколько значений, в том числе и „обет, обещание", и „молитва". Некоторые словари дают только одно значение - votum. Наоборот, в восточной христианской традиции на первый план выступает значение молитвы, например εὐχολόγιον - „молитвослов". По-видимому, тот или иной смысл, который вкладывается в это слово, зависит от восприятия христианства и его вероучения в целом. Не касаясь глубоких вопросов, отметим, что реальное различие между этими двумя интерпретациями можно свести к следующему: молитва не обязательно предполагает уже исполненное пожелание, она может быть просьбой и мольбой об исполнении чего-то в будущем, обет же предполагает выполнение обещанного, воздаяние, благодарность за уже исполненное. Но для целей нашей работы и эта сторона не имеет существенного значения. Сути дела не меняет то обстоятельство, принесен ли дар (колонна, мозаика храма и т.д.) за уже исполненное благодеяние или же только за просимое.

[17] См. примеч. 15.

[18] Сохранились билингвы. См., например: Cagnat R. Inscriptiones graecae ad res romanum pertinentes. Paris, 1901, № 1207. В этом же сборнике надписей издано и много надписей с этой формулой в основном из Малой Азии, Египта и Сирии.

[19] См.: Revue philologique, 1958, 84, p. 48-49; Robert L. Nouvelles inscriptions de Sardes. Paris, 1964, I, p. 38-46.

[20] Базилика св. Димитрия на о. Лесбос: Pelecanidis St. Corpus mosaicorum christianorum vetustiorum pavimentorum graecorum. I: Graecia insularis. Thessalonicae, 1974, Tbl. 114, p. 134 (на греч. яз.).

[21] Euseb. Vita Constant. III, 43. О базилике Петра, построенной Константином, см.: Diehl E. Inscriptiones latinae christianae veteres. Berolini, 1925, vol. I, N 1752.

[22] Diehl E. Inscriptiones ..., N 1779 - Theodosius pater Eudoxia cum conjuge votum cumque suo supplex Eudoxia nomine solvit; № 1775 - церковь Иерусалимского креста в Риме Валентиниана, Гонория и Плацидия votum solverunt.

[23] Diehl E. Inscriptiones ..., N 1776 - Proclinus et Ursus presbyteri tituli byzantini Sancto martyri Sebastiano ex voto fecer(u)nt.

[24]Надписи на латинском языке, свидетельствующие о таком строительстве, собраны Е. Дилем: Diehl E. Inscriptiones ..., № 1752-1979. Надписи на греческом языке частично приведены в цитированных работах Ж. Лассюса и Л. Робера, где указана вся остальная литература.

[25]Diehl E. Inscriptiones ..., № 1803, префект претория Рима, 453 г.

[26]Насколько мне известно, вопрос об организации строительства христианских культовых зданий в ранневизантийское время специально рассмотрен только в работе Ж. Лассюса (Lassus J. Sanctuaries chrétiens de Syrie, ch. V, p. 244-263). Автор отмечает, анализируя письменные, в основном эпиграфические, источники, что императоры, другие официальные лица крайне редко упоминаются в надписях, редко упоминаются и духовные лица высокого сана. Императоры упоминаются всего два-три раза и то в тех случаях, когда по какой-то причине потребовалась их санкция на постройку или в качестве эпонимов. То же относится и к представителям церковной иерархии. Автор отмечает, что возможны следующие схемы: „1) Епископ решает построить церковь и делает это или за церковные средства, или на свои личные; 2) епископ решает построить церковь и ищет донаторов (жертвователей), и надписи называют их имена; 3) богатый донатор (жертвователь) часто ради спасения (души) берет на себя инициативу построить церковь или мартирион. Роль епископа сводится к выдаче санкции на проект и, возможно, к контролю за его осуществлением. Первый случай – самый редкий; второй – самый частый, в особенности в городах и в том, что касается улучшения и обновления уже существующих зданий" (с. 254). Херсонесский материал не дает такой полноты сведений хотя бы потому, что надписи сохранились фрагментарно. Но общность формулы указывает на то, что и в Херсонесе дело обстояло таким же образом.

[27]Ж. Лассюс, посвятивший специальный раздел своей книги организации строительства церквей в Сирии, выделяет такие типы формул надписей, которые, по его мнению, передают различную степень участия упомянутых в надписи лиц в строительстве базилик: ὑπό – после глагола в пассивной форме – может обозначать имя донатора и архитектора; ἐπί – имя высокого чиновника или епископа; διά – предшествует имени архитектора; ἐκ προσφορᾶς · ὑπὲρ означает донатора; ὑπὲρ σωτηρίας – означает имя, в память которого донатор сделал памятник (с. 250).

[28]Якобсон А.Л. Раннесредневековый Херсонес, с. 29.

[29]Там же, с. 30.

[30]Латышев В.В. IOSPE, I^2, 499, 450; Латышев В.В. Сборник греческих надписей ..., № 7 – надпись в честь императора Зенона. Сообщение Константина Багрянородного находится в гл. 53 его сочинения „Об управлении государством". Одно из последних толкований этого места дал Я. Харматта. См.: Харматта Я. К истории Херсонеса Таврического и Боспора. – В кн.: Античное общество. М., 1967, с. 204-208.

[31]CTh X, 1, 8 – закон Валентиниана о запрещении тайных жертвоприношений; CTh IX, 16, 9 – закон Феодосия II, запрещающий язычникам занимать общественные должности; CTh XVI, 10, 7 – закон Феодосия I, запрещающий жертвоприношения, совершаемые ради узнавания будущего (381 г.); CTh XVI, 10, 9 – то же, но с более жесткими мерами наказания (385 г.); CTh XVI, 10,10 – закон Валентиниана II, запрещающий входить в храмы, поклоняться статуям и приносить вообще всякие жертвы (391 г.). Этот закон в следующем году был еще более расширен Феодосием I: его действие было распространено на все, без исключения, районы Империи. По этому закону запрещались вообще всякие религиозные языческие церемонии, возжигание светильников и воскурение фимиама, украшение деревьев, изготовление алтарей из дерна. „Он [закон] входит к частным лицам, проникает к домашнему очагу, который римляне считали священным, и запрещает зажигать огонь в честь ларов, сожигать первые плоды в честь

пенатов, делать возлияние в честь гениев: «Всякий дом, где воскурят фимиам, поступит в фиск». Нет ничему пощады: осуждение полное, старому язычеству остается только умереть". Здесь приведены лишь ссылки на законы конца IY-начала Y в. и не упомянуты законы первой половины IY в., ибо часть из них была при Юлиане отменена и потом снова восстановлена.

S.A. Beljajev

FROM THE HISTORY OF THE SOCIAL LIFE OF CHERSONES OF IV-VI CENTURIES

The author analyses some groups of the early Christian inscriptions, which have been discovered in Chersones at different times, mainly in basilicas. Two signs unite all this inscriptions: 1) they are ingraved on the details of interior of the basilicas; 2) there is the formula ὑπὲρ εὐχῆς at the beginning of all inscriptions. The inscriptions with such formula spread widely in Mediterranean region, and author adduces some analogies from Syria, Asia Minor and so on. The author interprets such inscriptions as votive, and the objects on which have been engraved as a gift of certain person or the groups of persons to the church for prayerful memory sake.

These inscriptions prove that the basilicas of Chersones, as well as the majority of the Christian churches in all regions of Byzantine Empire, were built or by community, or by group of persons, or by individual.

И.Ш. Шифман

ЗАМЕТКИ ПО ЭПИГРАФИКЕ ПАЛЬМИРЫ II[1]

Материалы по истории Пальмиры в Inv., XII

XII выпуск „Инвентаря пальмирских надписей" (далее - Inv.), опубликованный в 1975 г. в Дамаске А. Бунни и Ж. Теишидором[2] и ставший доступным автору этих строк благодаря любезности Х. Прайсслера (ГДР), содержит ценный материал, частично подтверждающий, а частично дополняющий и уточняющий существующие представления по истории и истории культуры пальмирского общества.

Основная масса текстов исходит, разумеется, от свободных пальмирян. Однако в одном случае (№ 56) упоминается вольноотпущенник: это барельеф, который изготовил „Ахайа, вольноотпущенник Кухайл [у] и Йархайа, его брата (ʼḥyʼ br ḥry khyl[w] wyrhy ʼḥwhy)". Возможен и другой перевод: „Ахайа, вольноотпущенник Кухайл [у], и Йархай, его брат". В первом случае перед нами ситуация, когда два брата сообща владели рабом и отпустили его на свободу; во втором случае один из братьев был рабом, а другой таковым не был. Хотя первое решение и кажется предпочтительным, вопрос приходится оставить открытым. Как и в других случаях, вольноотпущенник не имеет патронима (он - бывший раб!), но зато указывается имя лица, чьим вольноотпущенником он является, что свидетельствует о сохранении, несмотря на обретение формальной свободы, зависимости вольноотпущенника от манумиссора. Судя по характеру посвящаемого объекта (барельеф из известняка, на котором изображен посвятитель, приносящий жертву богам Белу, ЙарихБолу, ʻАглиБолу и Арцу, изготовленный резчиком по камню ʻАту) и по его местонахождению (пункт ал-Мера, 75 км северо-западнее Пальмиры), вольноотпущенник Ахайа обладал значительными средствами и его деятельность не ограничивалась рамками собственно города.

Другая надпись (№ 33), происходящая из северного портика Большой Колоннады и содержащая греческий (почти полностью разрушенный) и пальмирский тексты, датируется мартом 115 г. н. э. Она сопровождает известняковую колонну, воздвигнутую в качестве посвящения Богу Всевышнему от имени Гая Юлия Максима, центуриона IУ (по правдоподобному предположению издателей) Скифского легиона. Как отмечают издатели, этот же персонаж упоминается в Inv., X, 81 (135 г. н. э.) как лицо, статую которого воздвигают участники каравана Марка Ульпия Абгара сына Хайрана сына Абгара, прибывшего из Спасинова Харакса.[3] Позволительно думать, судя по nomen, что предки Г. Юлия Максима получили римское гражданство в конце I в. до н. э. или в начале I в. н. э. По происхождению он не был пальмирянином; не случайно у него чисто римский cognomen, тогда как у пальмирян - римских граждан cognomina соответствовали их семитским именам. В 115 г. мы видим его совершающим посвящение одному из самых почитаемых пальмирских богов, а через 20 лет, в 135 г., - оказывающим важные услуги богатой, могущественной и проявляющей исключительную деловую активность купеческой семье М. Ульпия Абгара, вероятнее всего, способствующим организации военной охраны каравана. Как бы то ни было, Г. Юлий Максим имел прочные деловые связи в верхних слоях пальмирского общества.

Среди пальмирян, о которых мы узнаем из надписей, собранных в Inv., XII, имелись люди, обладавшие значительными состояниями. Они могли себе позволить пожертвовать родному полису портик с колоннами, надстройками

и убранством (№ 18 + Inv., III, 1 (218 г. н. э.) и пальмирский текст № 23)[4] либо двадцать каких-то объектов с лавками (ἐργαστηρ[ίοις]), уплатив одновременно за землю (ἐδάφους) 503 денария (№ 29), устроить на свои средства при входе в ἀνδρών (помещение, где собирались коллегии) слуховое окно и предпринять какие-то другие строительные работы (№ 19 = Inv., III, 2),[5] воздвигнуть колонну с посвящением богам Цабасу и Анахит (№ 18), посвятить богу Бел-Хаммому храм (hykl'), мраморный портик, еще другой портик, кровлю, врата и какой-то бронзовый культовый объект (šrgb' ; слово до сих пор не понято; см. комментарии к № 48), а также храм богини Манават и портик со всем убранством (№ 48-49), свершать на свои средства посвящения „тому, чье имя благословенно в вечности" от имени богов Бел-Хаммона и Манават (№ 43). В № 24 говорится о посвящении [ḥ]mny специфических сиро-палестинских культовых объектов, в № 30 – о посвящении алтаря (ʿlt') и портика, в № 31 – о посвящении стелы и алтаря.

Частнособственнические отношения, пронизывавшие всю жизнь пальмирского общества, нашли свое естественное отражение в надписях Inv., XII. В этой связи примечательна надгробная надпись № 17 (палеографически первая половина 1 в. н. э.), содержащая не только указание, кто погребен, но и кому погребение принадлежит: „Ниша (gwmḥ') эта – Хура сына ПациЭла сына ʿАта' акаба, который прозывается Хур, <сына> Мале. И пусть не открывает ее (l' ypth') никто навечно. И погребена в ней Тадмор дочь Хунайу сына Малику, его жена ('ntth). Увы!". В № 14 фиксируется продажа части погребения: „В месяц тишри года 443 продал (zbn) Забде ʿате сын Хайрана <сына> Йакина из своей доли (mn mnth) экседру, которая, когда ты поднимаешься, справа от тебя, Бар ʿате сыну Марка (mrqs)". Упоминавшаяся выше надпись № 29 показала, что среди объектов торговых сделок в Пальмире была также и земля (в данном случае – в пределах города); сколько можно судить, это первое указание такого рода, происходящее непосредственно из Пальмиры.

Как и опубликованные ранее надписи, тексты из Inv., XII содержат значительный материал для характеристики семейных отношений в пальмирском обществе. Многие посвящения и пожертвования, равно как и почетные надписи, совершались от имени группы родственников (братьев и т. д.) либо „во здравие" не только свое и своих сыновей, но и братьев и их сыновей. Подобного рода материалы могут свидетельствовать как о сохранении неразделенной семьи, так и о том, что разделившиеся члены семьи предпринимали совместные акции; в любом случае не подлежит сомнению, что тесные родственные узы сохранялись на протяжении нескольких поколений, как и представления о происхождении данной кровнородственной группы от общего предка. Так, № 35 + CIS II, 3923 (51 г. н. э.) представляет собой подпись к почетной статуе Мукайму сына ПациЭла сына Таймайа, который прозывается Хуккайшу, воздвигнутой ему сынами Таймайа, который прозывается Хуккайшу (bny tymy dy mtqrh ḥqyšw). Как справедливо отмечают издатели, „сыны Таймайа" – это кровнородственная группа потомков данного лица, жившего, очевидно, в 1 в. до н. э.; он – дед чествуемого персонажа. Можно думать, что кровнородственная группа, ведшая свое происхождение от Таймайа, выделилась из другой в результате распада последней где-то на рубеже эр. Мукайму чествуется за заслуги перед родственниками и особенно за то, что он построил какой-то дом (текст поврежден, более определенными указаниями мы не располагаем). Значительный интерес представляет также № 21[6]: „ [По] святил Малику сын Хайрана <сына> Элахбела [половину и] Элахбел и Вахбаллат сыновья [Ма ʿанайа] сына Элахбела половину". Попытку реконструировать родословие потомков Элахбела предпринял Ж. Т. Милик;[7] если верна его схема, значительный интерес представляет, во-первых, тот факт, что в посвящении участвуют представители двух ветвей потомков Элахбела (двоюродные братья) и, во-вторых, что из двух сыновей Хайрана сына Элахбела (Малику и Элахбел, родившийся, несомненно, после смерти деда) в посвящении участвует только Малику. Вероятно, в момент посвящения Элахбел сын Хайрана еще не достиг совершеннолетия

и, следовательно, не мог самостоятельно участвовать в совместных акциях родственников. Согласно № 39 (29 г. н. э.), братья Шим‘он и Лишамш, сыновья Таймарцу, сына Хатиту, посвятили богам ‘Аглиболу и Малакбелу кратер и алтарь. По свидетельству № 34 (239 г. н. э.), братья 'Угайлу сын Малику и Йархай, „брат мой" ('ḥy), посвятили алтарь „во здравие их и во здравие сыновей их". Выражение „брат мой" дает основания думать, что главным действующим лицом в посвящении был 'Угайлу сын Малику. Как показывает № 30 (середина II в. н. э.), некий сын Евфрема посвящает алтарь во здравие сыновей его и брать [ев его] (bnwhy w'ḥ[wh]). Надпись № 36 (первая половина III в. н. э.) сообщает, что родившийся, несомненно, после смерти отца Малику сын Малику сына Васаху устраивает погребальное сооружение „для Васаху, брата его, для него, и для сыновей его, и для сыновей [сынов их] (lwsḥw 'ḥwh lh wlbnwh wlbn [bnyhwn])". Как говорит № 44 (206 г. н. э.), Тайму сын Лишамша сына Тайму сына Булхи воздвиг алтарь „во здравие отца его, и во здравие его, и здравие сыновей его". Очевидно, к моменту посвящения Тайму сын Лишамша, ставший, как указано в надписи, эпимелетом источника Эфка, сменил отца и в роли главы семьи.

Погребальные сооружения также строятся не только для себя, но и для сыновей и внуков (№ 16 = CIS, II, 4166; 143 г. н. э.). В другом случае (№ 1; 144 г. н. э.) трое братьев-Нурбел, Мукайму и Хайран, сыновья Малику сына Нурбела <сына> Аккимила, строят погребальное сооружение для себя, своих сыновей и внуков. Под № 26 опубликованы подписи к портретам пяти сыновей Лишамша сына Бонне, погребенных в общем „доме вечности".

Особый интерес для характеристики семейных отношений в Пальмире представляют надписи из гипогея Болбарака (№ 2-13; № 2 датируется 239 г. н. э.). Здесь вместе с Болбараком, его сыновьями и дочерями были погребены две жены Болбарака - Шулламит (šlmt) дочь Борребы и Аматде‘ате дочь Болбарака (несомненно, тезки ее супруга), а также две жены 'Угайлу <сына> Болбарака - Шилла дочь Малику и ‘Ату дочь Ли[ша]мша. Основываясь на этом, можно было бы предположить, что в Пальмире имели место случаи многоженства; не исключено, однако, что в обоих случаях происходили повторные браки после смерти первой жены.

Пространная надпись № 45 (243 г. н. э.) содержит информацию о некоторых иных сторонах общественной жизни Пальмиры. Она сопровождает зал для сакральных церемоний (smk'), который посвятил „Тому, чье имя благосклонно в вечности, милостивому и доброму" врач ('sy' gwy') Малику сын Мукайму сына ‘Акибы ради себя, своих сыновей и внуков. К надписи присоединено благопожелание: „Да будет помянут пред Милостивым Ца‘ид сын Небузабада <сына> Ца‘ида, друг его (rḥmh)". Перед нами, таким образом, еще одно свидетельство распространения в Пальмире „дружбы" как одной из форм патроната. Посвящение производится во исполнение клятвы, которая прославит навечно (wlšb ‘t' dy wd' l‘lm'), а также во славу служителей храма Бела (wlwd' dy 'ḥdy hykl' dy bl); последнее представляет собой, несомненно, корпорацию служителей Бела, известную по другим источникам.[8] Греческий фрагмент № 20 - отрывок из постановления „совета и народа" - содержит слово *συμποσιάρχο[ντος]* : по-видимому, человек, в честь которого был составлен декрет, одно время был главой сакральной коллегии. Согласно № 37, такая коллегия ([*τὸ*] *συμπόσιον* [ ] *Θουλ*[*υ*]*νῶν*) чествует патрона (*τὸν* [*π*]*άτρωνα*) Септимия Одената светлейшего консула. Надпись датируется 258 г. н. э.; она подтверждает еще раз, что опорой власти в Пальмире семьи Септимия Одената была широко разветвленная клиентела, причем среди клиентов были не только отдельные лица, но и корпорации.

Из упоминавшейся надписи № 29 ясно, что тот Юлий Аврелий, о котором там идет речь, был агораномом (*ἀγορανομήσ*[*αντα*]).

Надписи, опубликованные в Inv., XII, содержат свидетельства культа „Того, чье имя благословенно в вечности" (№ 31, 34, 43, 45, 46), В 31, 45, 46 он имеет дополнительные эпитеты: добрый и милосердный. Упоми-

навшееся выше посвящение Г. Юлия Максима Богу Всевышнему (θεῷ<ι> ἐπηκ[ό]ω<ι>), по всей вероятности, также связано с этим культом. Согласно № 45, с культом „Того, чье имя благословенно в вечности", связана, как уже говорилось, корпорация служителей храма Бела, что дает возможность установить связь между безымянным богом и Белом. В № 43 совершающими посвящение „Тому, чье имя благословенно в вечности", представлены боги Бел-Хаммон (финикийское Баʿал-Хаммон – „хозяин жара", т. е. солнечный бог, чей культ особенно широко был распространен в пунийской Африке) и Манават – арабская богиня судьбы. Безымянный бог здесь – глава пантеона.

В сильно поврежденной надписи № 32 упоминаются „боги [до]брые и воздающие" (ʾlhyʾ [ṭ]byʾ wškryʾ)"; согласно № 55 (153 г. н. э.), к ним относятся Бел, Баʿал-Шамен, ʿАглибол, Малакбел, ʿАстарта, Немесида, Арцу и Абгал. Здесь существенно, во-первых, упоминание ʿАстарты, чье имя в Пальмире крайне редко, и, во-вторых, включение Немесиды в пальмирский пантеон под ее греческим именем. В то же время в № 51 (палеографически середина 1 в. до н. э.) некто Дион (dywn), носящий греческое имя, призывает для себя доброе поминовение „пред Белом". Надпись № 54 представляет собой подпись к барельефу, на котором изображены ʿАстарта, ʿАглибол, Бел, Баʿал-Шамен, Йарихбол. Все божества показаны в стандартной позе и в облике воителей, опирающихся на копья в левой руке, в римских доспехах и плащах. Изображения голов разбиты, но, судя по тому, что сохранилось, вокруг каждой головы находился ореол, испускающий лучи. Бел, Йарихбол, ʿАглибол и Арцу показаны и на барельефе надписи № 56 в таком же стандартном облике. В № 48 упомянуты Бел-Хаммон и Манават, в № 50 – Бел-Хаммон, в № 39 – ʿАглибол и Малакбел. Наконец, № 41 представляет посвящение степному богу Ашару Шабабу (ʾšr šbb).

Все эти данные свидетельствуют о сложном взаимодействии в Пальмире эллинской, арамейско-сирийской и арабской культурных традиций.

Пальмирская посвятительная надпись из ʿАккара

В 1974 г. Б. ʿАггула обнаружил в пункте ʿАрка (северный Ливан) и в 1977 г. опубликовал[9] пальмирскую надпись, выполненную на известняковой плите размером приблизительно 40 x 40 см (обстоятельства находки не позволили издателю сделать точные промеры). Ниже следуют ее текст и перевод.

[1]	dkyr blg br mʿyr	Да будет помянут Балаг сын Маʿира!
[2]	byrḥ ʾyr šnt CCCC	В месяц ийар, год CCCC
[3]	XCIII ḥgbʾ wmsbʾ	ХСШ святилище и стелу соорудил
[4]	ʿbd whblt br zbydʾ whb	Вахбаллат сын Забиды <сына> Вахба-
[5]	lt qmylʾ ltšytʾ	ллата <сына> Камилы – Прославляемой
[6]	wrḥmnytʾ ʿl ḥywh wḥyʾ	и Милосердной во здравие его и
[7]	ʾḥwh wbnwh wdkyr qdm ʾln	здравие братьев его и сыновей его. И да будет помянут пред богами
[8]	ʾnš ʾnš kd šwʾ mn tnn	каждый, когда он удостоится, согласно договору,
[9]	lšlmyt mynyn mšṭ[rt]	восполнить молитвенный кворум, за-
[10]	ʾrbʿʾ	кон[ный] – четыре <человека>.

Как можно видеть, надпись, датируемая маем 182 г. н. э., представляет собой в целом обычную для пальмирской эпиграфики строительную надпись с посвящением „во здравие членов семьи посвятителя, а также некоего Балага сына Маʿира. За исключением трех последних строк издатель надежно ее интерпретировал. Он, в частности, отметил связь пальм. ḥgbʾ с сир. ḥugbā –„идол, святилище", а также значение слова tšʿytʾ в сирийском языке – „история, рассказ".

Строки 7–10 остались, по нашему мнению, непонятыми. Отталкиваясь от šlmyt – „соглашение" и mynʾ – „сорт, вид", но также „дем, племя,

народ", издатель переводит строки 7-10 (начиная со слов wdkyr qdm'ln) следующим образом: „et que soit commémoré devant ceux - ci quiconque, ici, donne son accord au traité écrit des dèmes, quatre". В этом случае, однако, нарушается синтаксическая конструкция, поскольку игнорируются частицы kd и mn в строке 8 и повисает в воздухе слово 'rbʻʼ в строке 10. Значение 'ln - „эти", „они" возможно только в том случае, если допустить в тексте грецизм (πρὸς τούτους), что представляется, когда имеются в виду собственные имена в надписи, для данного случая маловероятным; ожидалось бы в пальмирском тексте qdmhn. Кажется более правдоподобным видеть в 'ln множественное число от 'l - „бог"; глагол šw' переводить в соответствии с его сирийским значением - „быть достойным", предлог mn - „в соответствии с..." (так в Пальмирском пошлинном тарифе), tnn связать с сир. tenūy, tanway - „условие, соглашение", šlmyt - с глаголом šlm, имеющим в сирийском языке (порода Паʻʻель) значение „завершать" (в данном случае перед нами имя, употребленное вместо инфинитива), а mynyn воспринимать как аналог сир. menyān - „число" и ивр. minyān - „счет, число", „количество", но также и обозначение кворума, необходимого для совершения коллективной молитвы.

Разбираемая надпись представляет значительный интерес как исторический источник. Она является прежде всего дополнительным свидетельством распространения пальмирян на Ближнем Востоке, в том числе и в Финикии. Святилище, воздвигаемое Вахбаллатом, в конце концов должно было стать центром, вокруг которого группировались пальмиряне данной местности. На таких пальмирян, по всей видимости, опиралось правительство Одената-Зенобии, создавая свое переднеазиатское государство.

Вахбаллат совершает свое посвящение „во здравие" свое, своих братьев и сыновей. Не исключено (хотя возможны, разумеется, и другие предположения), что он возглавлял после смерти отца неразделившуюся большую семью. Мы вынуждены оставить без ответа вопрос о личности Балага сына Маʻира; кажется правдоподобным, что это был патрон Вахбаллата и его семьи. Если верны предложенные интерпретации, можно думать, что при основании святилища был создан специальный устав, которым, в частности, предусматривался необходимый минимум участников коллективных обрядов - четыре человека. Определить, кто такая „Прославляемая и Милосердная", пока не представляется возможным (ʻАтарʻате?).

П р и м е ч а н и я

1 Данная статья представляет собой продолжение наших „Заметок по эпиграфике Пальмиры", публиковавшихся в „Палестинском сборнике"(1974, вып. 25(88), с. 87-94).

2 Некоторые надписи этого собрания уже публиковались прежде.

3 См. также: Ш и ф м а н И.Ш. Сирийское общество эпохи Принципата. М., 1977, с. 102.

4 См. также: M i l i k J.T. Recherches d'épigraphie proche-orientale I. Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine. Paris, 1972.

5 Ср.: Ibid., p. 240; иначе: G a w l i k o w s k i M. Le temple palmyrénien. Warszawa, 1973, p. 80-81.

6 Дубликат этого текста опубликован: C a n t i n e a u J. Incriptions palmyréniennes. - Syria, 1930, vol. 11, p. 24-25, N 33.

7 M i l i k J.T. Recherches..., p. 243-246.

8 О значении корня ḥd см.: M i l i k J.T. Recherches..., p. 286. Издатели предпочитают 'ḥry - Йарихбол как „патрон" храма Бела или

'ḥdy – „ceux qui possedent", подразумевая Бела, Йарихбола и ʿАглибола как „владельцев" храма Бела. И то, и другое представляется чрезмерной натяжкой.

[9] A g g o u l a B. Dédicace Palmyrénienne à la Renommée et à la Miséricorde. – Semitica, 1977, vol. 27, p. 117–122.

I. Schiffmann

NOTIZEN ZUR PALMYRENISCHEN EPIGRAPHIK. II

Der Aufsatz, der die in dem „Palestinski Sbornik", 25 (88), 1974, S. 87–94 veröffentlichte Notizen fortsetzt, beinhaltet eine Analyse der palmyrenischen Inschriften aus Inv., XII, wobei neue Materialien zur Charakteristik der sozio–oekonomischen Zusammenhängen, Familienverhältnisse und Religionsgeschichte Palmyras besprochen sind. In dem zweiten Teil des Aufsatzes wird eine neue Inschrift aus ʿAkkara analysiert. In den Zeilen 8–10 findet der Verfasser eine Erwähnung der sakralen Versammlung (mynyn), die 4 Teilnehmer der Zeremoie einschliessen musste. Die Inschriften illustrieren den Prozess des Zusammenschmelzens der aramäischen, griechischen und arabischen Kulturen im Nahen Osten zur Zeit des Hellenismus und romischer Herrschaft.

А.Г. Лундин

САБЕЙСКИЙ ДЕКРЕТ О ЗЕМЛЕПОЛЬЗОВАНИИ ИЗ ḪАДАḲАНА

Среди надписей, обнаруженных П.А. Грязневичем в селении Байт Дугайш и происходящих с городища древнего Ḫадаḳана, особое внимание привлекает текст на двух каменных блоках, вделанных в стены самсары (постоялого двора), справа и слева от входа. Этот текст представляет собой единую надпись, содержащую декрет, посвященный правилам использования земли для пастьбы скота и для посева, т. е. сюжету, весьма редкому для южноаравийской эпиграфики. Ввиду скудости материалов о землепользовании и праве собственности на землю в древнем Йемене надпись заслуживает специального исследования. [1]

Текст не содержит никаких датирующих данных, и его время можно определить лишь по палеографическим данным. Надпись характеризуют *m*, где средний угол не касается вертикального ствола знака, весьма незначительный наклон перекладины *n*, в некоторых случаях совершенно незаметный (см. bkn в строке 5), неярко выраженные „апексы" на концах отдельных стволов в знаках l, y, q и сочетание округлых и прямоугольных форм наверший у знаков h, ḥ. Отметим также необычную форму d, где треугольный придаток не соприкасается с вертикальным стволом.

По классификации Ж. Пиренн надпись можно отнести к графическим стилям C3-C4, [2] по классификации Г. Виссмана - к палеографической ступени III, [3] т. е., вероятно, к IY–III вв. до н. э. Это, несомненно, одна из самых ранних надписей, обнаруженных в Ḫадаḳане, во всяком случае более ранняя, чем известный текст CIH 37 (графический стиль D 3). Надпись целая, лишь с небольшими сколами в верхней и нижней строках.

Текст

[1] /wḥgr/wl/yrʿy/ ṯw//rm/mrʿyt/ṯwr [m/wḥm] rm/mrʿyt/ḥm
[2] rm/wq̣ny/mrʿy [t/] // qny [m] /wl/yrʿy/ʾsm/lmtʿ /ṯʿdhw/wḏ/
[3] sʾlhw/bʿr/mtʿ //ṯʿ dhw/lystṣrb/lmtʿ/ṯʿ dhw/whm/s
[4] ʾl/ʾsm/bn/ʾb //ʿl/mḥmynhn/wl/yʾṯr/bḥg/ṣrbn/ [l]
[5] yhṣrbn/ʾẖhw // wbkn/ʾl/yʿkr/ʾsm/rʿy/whṣrbn/bṯʿd
[6] [h]w/bmḥmynhn/ //wl/yrʿyhw/ʾbʿl/mḥmynhn/ʾsm/lmtʿ/ṯ
[7] ʿdhw/wʾrḍh[w] //yʿkrw/ḥtr[ṣ/wl/]yqmʿ/kl/ʾbʿl/mḥmynhn

Перевод

[1] И предписано: пусть пасут быков на пастбищах для быков, [и ос] лов на пастбищах для ос-
[2] лов, и мелкий скот на пастбищ[ах] для мелкого скота. И пусть выпасает каждый для использования своего надела. А тот, кого
[3] обвинят в том, что он не использовал своего надела, пусть произведет посев для себя, для использования своего надела. И если
[4] обвинят кого-нибудь из хозяев двух защищенных земель, то пусть решают по правилам урожая, [чтобы]
[5] посеял брат его. А когда не исполнит кто-нибудь выпаса и посева на наделе

[6] своем на двух защищенных землях, пусть выпасают на нем хозяева двух защищенных земель, каждый для использования на-
[7] дела его и земли его, действуя стара[тельно. И пусть] будут наказаны все хозяева двух защищенных земель.

Комментарий

Строка 1. wḥgr – „И предписано". Юридические надписи довольно часто не называют авторов и начинаются глаголом. См., например, wkwn/ḏn/wṯnn – „пусть будет этот межевой камень..." (CIH 975; ср. CIH 553 и 570). Ср. также формулу w'l/'s/s'l – „И пусть никто не оспаривает" в начале надписи (CIH 619; Ry 443). Таким образом, можно считать, что перед нами полная надпись, сохранившаяся целиком, хотя в ней и не названы лица или органы, от которых исходит декрет. [4]

Глагол ḥgr часто встречается в юридических надписях, как в сабейских, так и в катабанских. В Катабане он употребляется в преамбулах декретов (см. RES 3879, 1; 4325, 1; 4931, 1) со значением „приказывать, предписывать". В Саба' он особенно часто встречается в декретах из центрального Йемена: из Рийама (RES 4176, 3, 13), Баррана (Gl 1142, 7) и Мадара (Robin/al-Mas̆amayn, 1, 3-4 [5]). Значение глагола соответствует арабскому ḥarama – „объявлять священным и запретным", откуда развиваются значения „запрещать", „предназначать" и „приказывать, предписывать". Сабейские надписи, по-видимому, отражают весь этот спектр значений.

wl/yr'y/ṯwrm/mr'yt/ṯwrm – „И пусть пасут быков на пастбищах для быков". Термин mr'y, мн. mr'yt – „пастбище" хорошо известен по надписям (RES 3945, 8, 9, 10, 11; 3946, 2-5, 8), но глагол r'y встречается впервые. Далее понимание строки не представляет трудностей. Аналогичный перечень видов скота дает декрет из Мадара, где упоминаются те же виды, но употребляется иная терминология: ṯwrm нашего текста соответствует bqrm – „крупный рогатый скот", a qnym – ḍ'nm – „овцы".

Разделение пастбищ по видам скота предполагает коллективный выпас и, несомненно, коллективную (общинную) собственность на земли, используемые как пастбища.

Строка 2. wl/yr'y/'sm/lmt'/ṯ'dhw – „И пусть выпасает каждый для использования своего надела". 's – „каждый" от 'ns – „человек", см. также RES 3951, 1: lr'shw/wl/'s – „для него самого и для каждого". Ср. особенно RES 3945, 2: wyns̆'/'sm/lmt'/qnyhw – „и поднялся каждый для использования своего имущества".

Глагол mt' часто встречается в сабейских посвятительных надписях в значении „сохранять, спасать" (см. Ja 558, 4; 578, 33; 651, 24 и т. д.). Однако в данном тексте значение „использовать, пользоваться" очевидно из контекста; ср. арабское mata'a II и IV – „снабдить, наделить, дать в пользование" [6] и особенно кораническое matta'nahu matā'u l'ḥayāti d'dunyā – „Мы дали ему в пользование блага здешней жизни" (сура 28, 61). [7]

ṯ'd – „надел, доля". Термин часто встречается в сабейских (CIH 318, 4; 369, 2; 371, 3 и т. д.), ма'инских (M 69, 3; 117, 6) и катабанских (RES 3688, 4) надписях и обычно переводится „орошаемая земля". [8] Однако уже частое употребление этого термина в надписях о постройке гробниц (CIH 318, 369, 371 и т. д) делает такое толкование весьма сомнительным. Родственные семитские языки не дают достаточных аналогий.

Контекст исследуемой надписи ясно показывает, что термин ṯ'd обозначает земельный участок, находящийся в руках одного лица, в его владении или собственности, и составляющий часть более обширной территории. Соответственно предлагается перевод „надел, доля, участок". Такое толкование явно подтверждается контекстом гробничных надписей (см. особенно CIH 318, 4: ṯ'dtm/wqs̆́mtm – „надел и доля", где значение второго термина несомненно). Это же толкование кажется подходящим и для всех других случаев употребления термина ṯ'd. Так, например, в сабейской надписи RES

3945, 15, когда речь идет о захвате сабейцами земель города-государства Нашан, в числе захваченных земель упоминается ṯʿd/mlk/nšn – „надел царя Нашана". В маʿинской надписи M 69, 3, видимо, можно обнаружить то же значение: kbny/ṯʿdsm – „чтобы построили долю их". Наконец, в катабанской надписи RES 3688, 4 выражение wl/yqny/wṯʿd А. Бистон переводит „пусть владеет и пользуется",[9] никак не аргументируя необычного перевода слова ṯʿd. В тексте идет речь о правах кабира, управляющего племенем Кахад и получающего на землях племени определенные доходы и владения. Здесь, несомненно, следует видеть то же значение: „пусть владеет в качестве надела",[10] т. е. получает служебный надел на время исполнения функций кабира.

Строки 2–3. wḏ/s'lhw/bʿr/mtʿ/ṯʿdhw – „А тот, кого обвинят (в том), что он не использовал своего надела". bʿr, по контексту – * bi-ġayr с переходом ġ в ʿ под влиянием r.[11] Отметим, однако, что форма ġyr хорошо известна по надписям (CIH 86, 12; 619, 4; RES 3878, 6; M 364, 2 и т. д), в том числе и в сочетании с частицей: fġyrsmn (M 364, 2). Засвидетельствована и стянутая форма ġr (CIH 523, 5–6).

Корень s'l – „спрашивать, просить" хорошо известен в южноаравийских надписях; см. постоянно встречающееся имя ms'l – „оракул". Глагол s'l часто употребляется и в юридических текстах, особенно в запретах в формуле w'l/'s/s'l – „пусть никто не оспаривает, не предъявляет претензий".[12] К этому весьма близко и очевидное в исследуемой надписи значение „обвинять".

Строка 3. lystṣrb/lmtʿ/ṯʿdhw – „пусть произведет посев для себя, для использования своего надела". Глагол ṣrb встречается впервые, но в нескольких случаях и в разных грамматических породах: OI ṣrbn, H I hṣrbn и ST I ystṣrbn. В южноаравийских надписях известны именные формы ṣrb – „осень (сезон года)" (см., например, Ja 594, 10; 617, 9; 631, 4, 6 и т. д.) и mṣrb – „вид алтаря" (CIH 337, 9; RES 4170, 4182 и т. д.). Ср. также ʿIn. 71: ln/ṣrb/mryb в неясном контексте. В йеменском арабском глагол ṣrb означает „собирать (плоды, урожай), жать";[13] по-видимому, он соответствует североарабскому корню ṣrm I – „собирать фрукты, финики", Ш – „созревать" и УШ – „обтрясать дерево".[14] Однако в Йемене тот же термин ṣrb обозначает иногда и время посева определенных сортов злаков.[15] По-видимому, первоначальное значение „собирать плоды, фрукты" расширилось вначале до обозначения всякой уборки урожая, а позднее – до обозначения всех сельскохозяйственных работ, связанных с урожаем, от посева до уборки. Вероятно, различные виды работ обозначались разными породами глагола. Во всяком случае для породы H 1 значение „сеять, производить посев" отчетливо выступает ниже, в строке 5, из сопоставления rʿy/whṣrbn – „выпаса и посева". Порода ST I, вероятно, имеет характерное для нее в североарабском косвенно-возвратное значение „сеять для себя".

Форму lystṣrb – 3-е лицо ед. числа юссива „пусть он произведет посев" – можно толковать как предписание обвиненному немедленно исправить свою небрежность. Однако в таком случае следовало бы ожидать упоминания какого-то наказания, которого в тексте нет. Поэтому более вероятно интерпретировать ее – в параллель к wl/yrʿy в первой строке „пусть пасет (каждый)" = „пусть пасут (все)" – как единственное число в значении множественного: „пусть произведет посев для себя (любой)". Таким образом, декрет, вероятно, предоставляет право на оккупацию и использование необрабатываемого участка земли другим членам общины.

Строки 3–4. whm/s'l/'sm/bn/'bʿl/mḥmynhn – „И если обвинят когонибудь из хозяев двух защищенных земель". Термин bʿl, мн. 'bʿl обозначает „хозяин, владелец" в самом широком смысле и применяется как к богам, так и к людям. Им обозначаются также граждане города, например 'bʿl/mryb – „граждане Мариба" (Ja 735 и т. д.). В применении к земле он, видимо, обозначает собственников (например, CIH 615), однако точное юридическое значение термина остается неясным.

Термин mḥmyn известен как обозначение части Марибского оазиса: ysrn/mḥmyn в надписи Ja 550, 1 противопоставляется ysrn/mflqn (ср. также RES 3943, 5; 3946, 7-8). В форме mḥm(y)tn он встречается также в декрете из Рийама (RES 4176, 4, 11), где обозначают какую-то территорию уже в Архабе; ср. также в надписи из Хадакана (CIH 37, 3, а также CIH 625, 4 и RES 4626, 2). По-видимому, это показывает, что mḥmyn - не собственное имя, а обозначение какого-то особого типа сельскохозяйственных угодий, вероятно по способу их орошения. В исследуемой надписи двойственное число, что может быть связано с расположением этих угодий по двум сторонам русла вади или канала.

Термин mḥmy восходит к корню ḥmy - „защищать, охранять"; [16] соответственно принят условный перевод „защищенные земли" как обозначение особого вида земельных угодий. Из контекста надписи следует, что защищенные земли представляли собой наиболее ценные угодья.

Строка 4. wl/y'ṯr/bḥg/ṣrbn - „И пусть решают по правилам урожая". Аналогичное значение корня 'ṯr см. в катабанском декрете RES 4337 C, 12: wmlkmw/qtbn/'ṯrm/bkl/š̌ [y] ṭm, где А. Бистон переводит „и царь Катабана решает относительно всех дел". [17] Термин ḥg выступает здесь в первоначальном значении „закон, решение, правило", ср. Ja 540, 3; CIH 610, 2. [18] Правила урожая - вероятно, какие-то законы или обычаи, регулировавшие права на урожай или на землепользование на пахотных землях вообще. Подобные ссылки на существующие обычаи и писаные законы можно обнаружить и в других южноаравийских юридических надписях: см., например, RES 3689, 11: ṣḥf/dtnt - „документы (области) Датина". [19]

Строки 4-5. [l] yhṣrbn/'ḫhw - „Чтобы посеял брат его". В конце строки 4 отсутствует один знак; восстанавливаем частицу l - „чтобы", так как дальше, по контексту и по формуляру надписи, должно следовать повеление, ср. строку 2: wl/yr'y/'sm/lmt' . Термин 'ḫ - „брат" здесь, несомненно, обозначает не родственника, а лицо равного социального статуса, т. е. одного из хозяев защищенных земель.

Строки 5-6. wbkn/'l/y'kr/'sm/r'y/whṣrbn/bṯ' dhw/bmḥmynhn - „А когда не исполнит кто-нибудь выпаса и посева на наделе своем на двух защищенных землях". Глагол 'kr известен по юридическим надписям в значении „предъявлять претензии, возражения; отказываться"; см., например, в декрете из Мадара (Robin/al-Mas̆amain 1, 9): wd̠/y̌'krn/ftdyn/qnyhw - „и тот, кто откажется выкупить свою овцу". [20] Однако в контексте исследуемой надписи это значение совершенно не подходит как здесь, так и в строке 7. В сабейской эпиграфике можно обнаружить и другие значения глагола 'kr . Так, в надписи CIH 581, 9 А. Бистон выделяет значение „быть беременной". [21] Он производит это значение от общего значения „быть плодородным", которое, видимо, имеет порода Т 2 ('tkr), упомянутая в надписи Ry 522, 2 в цепи глаголов, говорящих об обработке земли. По-видимому, в исследуемом тексте также можно видеть значение, близкое к „быть плодородным" в Ry 522: „делать плодородным", откуда „исполнять (сельскохозяйственные работы)".

Строка 6. wl/yr'yhw/'b' l/mḥmynhn/'sm/lmt' /ṯ' dhw/w' rḍhw - „И пусть выпасают на нем хозяева двух защищенных земель, каждый для использования надела его и земли его." В слове yr'yhw явная ошибка резчика - yr'yḥw . Фраза повторяет формулу строки второй, добавляя к ней w'rḍhw - „и своей земли". Может быть, речь идет о какой-то новой категории земельных владений или земельной собственности, не входящих в ṯ'd - „надел", хотя в этом случае следовало бы ожидать более специального и конкретного термина.

Строка 7. y'krw/ḥtr [ṣ] - „действуя старательно". Корень ḥrṣ в южноаравийской эпиграфике встречается впервые лишь в CIH 540, 75, 81; здесь, видимо, форма породы Т 1. Перевод принят в соответствии с арабским ḥaraṣa - „хранить, беречь; быть внимательным, осторожным" [22] и еврейским ḥāraṣ - „быть прилежным, старательным". [23]

[wl/] yqmʿ /kl/ʾbʿ l/mḥmynhn – „И пусть будут наказаны все хозяева двух защищенных земель". Ср. известную формулу lyqmʿ n/ʿ ṯtr/šrqn " – „пусть накажет ʿАстар Шаркан" (RES 4090, 2; 4091, 3). Надпись, несомненно, сохранилась целиком. Характер и размер наказания не указаны, так как они определялись обычаем или специальным постановлением общины, возможно упомянутыми ḥg/ṣrbn – „правилами урожая". Коллективная ответственность общины за запустение земель хорошо известна на Ближнем Востоке. Она особенно часто применялась в римское и византийское время в фискальных целях. Ответственность возлагается здесь лишь на хозяев двух защищенных земель, несомненно, потому, что только им предоставляется право на использование заброшенных угодий на защищенных землях.

Исследуемая надпись содержит, пожалуй, наиболее подробное описание правил землепользования во всей южноаравийской эпиграфике. Она рассматривает правила выпаса скота как на специальных пастбищных землях, так и на пахотных землях, вероятно оставленных под паром или под залежью. Текст говорит также о землепользовании на пахотных землях, упоминая „правила урожая" (ḥg/ṣrbn), и выделяет особую категорию „защищенных земель" (mḥmyn), пользующихся особым статусом. К сожалению, надпись ничего не говорит о таком важнейшем факторе землепользования в Южной Аравии, как орошение, несомненно, по той причине, что характер орошения не влиял на правовые вопросы, затрагиваемые декретом.

Декрет не затрагивает также вопросов отчуждения земель или объема полномочий „хозяев (ʾbʿl)" земель, однако вопросы собственности на землю, соотношения частной и коллективной (общинной) собственности нашли в нем широкое отражение.

Разделение пастбищных земель на отдельные пастбища для быков, ослов и мелкого скота предполагает совместную пастьбу скота и соответственно коллективную собственность на пастбищную землю. Декрет утверждает это положение. К сожалению, надпись не дает никаких сведений о том коллективе, который осуществляет право собственности, так как в ней совершенно не упоминаются органы, от которых исходит постановление. Такая форма построения текста, правда, довольно часта в сабейских юридических надписях, но она встречается обычно в межевых надписях (CIH 553, 975; Ry 443 и т. д.), где сфера действия постановления достаточно четко определяется самим местонахождением надписи. В декрете более широкого содержания, каким является исследуемый, такая форма построения встречается впервые.

Возникает предположение, что надпись входила в комплекс однотипных текстов, помещенных в одном месте, и в одной (или нескольких) надписи этого комплекса были эксплицитно названы те лица или организации, от которых исходили все тексты. Схожие комплексы часты в Южной Аравии: таковы, например, известные „тексты Лабаха" [24] или декреты с городской стены Тимнаʿ, столицы Катабана. Правда, в этих комплексах в каждой надписи назван правитель, участвовавший в издании декрета. Это позволяет предположить, что исследуемый декрет исходит не от правителя, царя или кайла, а от более стабильной организации, скорее всего – от совета старейшин какой-то общины.

В древнем Йемене наиболее распространенной формой коллектива, осуществлявшего право собственности на землю, была городская община. [25] По-видимому, это позволяет достаточно уверенно связать исследуемый декрет с городской общиной Хадакана, древнего города в центральном Йемене, где была обнаружена надпись.

Однако общинная собственность на землю – весьма древний институт, не нуждающийся в правовом закреплении. Следовательно, в исследуемом декрете нужно искать какой-то иной смысл. Его дает, вероятно, следующая клаузула: „и пусть выпасает каждый для использования своего надела".

Самый термин ṯʿd – „надел, доля, участок", которым характеризуется в тексте земля, находящаяся в руках одного лица, не дает никаких данных для определения объема и характера связанных с ним прав собственности или

владения. Он встречается и как обозначение служебного надела „кабира Кахад" в надписи RES 3688, 4, где право пользования было явно связано с должностью и ограничено временем исполнения обязанностей кабира, т. е. двумя годами, как указано в этой же надписи, и как обозначение части гробницы, находящейся в руках определенного лица (CIH 369, 2; 371, 3 и т. д.), что, несомненно, предполагало полное право „вечной" собственности.[26] По-видимому, термин ṯʻd обозначает не объем прав, а характер их получения - через членство в каком-то коллективе или через выполнение в этом коллективе определенных общественных обязанностей: царя, кабира и т. д. (см. с. 93).

Значение исследуемой клаузулы не в том, что она разрешает право выпаса хозяину надела (такое право очевидно, пользуется ли „хозяин" правом собственности или правом пользования за службу), а в том, что она отстраняет от этого права всех невладельцев. Таким образом, общинная собственность на землю существенно ограничивается и, наоборот, закрепляются частные права хозяина надела: отныне они простираются не только на обработанную (засеянную) землю. Ранее, видимо, только пахотные земли поступали в распоряжение членов общины как хозяев наделов, а всякие земли, используемые под пастбища, находились в коллективной собственности и пользовании, в том числе, вероятно, и пахотная земля, оставленная под паром или залежью, или в промежутке между снятием урожая и посевом. Новый декрет превращает надел в полную собственность его хозяина, оставляя за ним исключительное право выпаса на наделе, даже выпаса по стерне или по пару. Тем самым достигается значительное расширение прав хозяина надела, делается крупный шаг по пути его превращения из держателя надела общинной земли в собственника земли. Более того, декрет открывает путь и к захвату отдельными членами общины пастбищных земель, поскольку утверждается понятие о частной собственности на землю, используемую для выпаса скота.

Тем не менее декрет защищает и права общины на контроль за надлежащим использованием земли. Следующая клаузула декрета предусматривает, что хозяин надела, не использующий свои земли, обязан произвести посев. Возможно даже, как мы видели выше, что такое право - произвести посев на неиспользуемой земле - предоставляется любому члену общины.

Такой закон, весьма существенно ограничивающий право собственности, не представляет собой чего-то необычного для древнего общества. Забота о надлежащей обработке земли и различные санкции против лиц, оставляющих землю необработанной, были распространены весьма широко. Даже в странах с наибольшим развитием частной собственности, в древней Греции и Риме, сохранялось право контроля над частной собственностью, право вмешательства государства в хозяйственную деятельность отдельных граждан. Ю.В. Андреев даже рассматривает это явление как одну из основных особенностей греческого полиса: „Уже в момент своего зарождения полисное государство заявляет о себе активным вмешательством в экономику с целью исправления всяких аномалий и уклонений от той идеальной нормы усредненного крестьянского хозяйства, в которой создатели полиса видели залог его процветания и могущества".[27] Аналогичные представления сохранило и классическое римское право, где существовал принцип usucapio , т. е. приобретения движимого имущества через год, а недвижимого - через два года пользования, после чего прежний владелец уже не мог претендовать на это имущество.[28] Существовало также право оккупации необрабатываемой земли.[29] Е.М. Штаерман, подробно исследуя этот вопрос, отмечает, что эти законы объясняются тем, что в античном мире земельная собственность обеспечивала существование гражданина как члена общины и общины как основы существующих отношений. „Первоочередной задачей для достижения этой цели было рациональное использование всего наличного земельного фонда, как оставшегося в коллективной собственности, так и отводившегося отдельным лицам"; „Собственник был обязан извлекать из той части имущества, кото-

рая рассматривалась как выделенная ему из общественного фонда, доход, распределение которого также контролировалось".[30]

Исследуемый декрет явно исходит из того, что надел (ṯʿd) отдельного лица есть отведенная ему часть коллективного земельного фонда и собственник обязан использовать его; в случае неиспользования он лишается своей собственности в пользу того, кто обрабатывает эту землю.

Следующая клаузула рассматривает такую же ситуацию применительно к особой категории земель – mḥmynhn – „двум защищенным землям". Из контекста надписи, по-видимому, следует, что здесь „использование" предполагает обязательность посева, т. е. наиболее рационального использования защищенных земель, более ценных в хозяйственном отношении. Ситуация разрешается bḥg/ṣrbn – „по правилам урожая", т. е. по существующему, может быть не записанному, праву, регулирующему вопросы, связанные с урожаем и посевом. По этому праву земля переходит для посева к „брату его" (ʾḫhw), несомненно, лицу равного социального статута, в данном случае – к одному из ʾbʿl/mḥmynhn – „хозяев двух защищенных земель". Таким образом, среди членов общины выделяется особый слой лиц по чисто имущественному признаку владения землей на „защищенных землях".

Декрет рассматривает еще одну ситуацию, когда надел на защищенных землях не используется хозяином ни под посев, ни под выпас скота, а время для посева уже, вероятно, упущено. В этом случае земля передается под выпас всем хозяевам защищенных земель и на них же налагается коллективная санкция за неиспользование земли, вероятно, также регулируемая обычным правом. В этой клаузуле впервые в декрете разграничивается ṯʿdhw/wʾrḍhw – „надел его и земля его", т. е. появляются какие-то земли, не входящие в надел. Может быть, это были благоприобретенные земли: купленные, полученные в дар или иным способом. К сожалению, это свидетельство слишком неопределенно даже для того, чтобы уверенно говорить о существовании земельных владений, не входивших в надел. Видимо, такие земли мало интересовали законодателей, так как их статус не отличался от статуса наделов по отношению к праву оккупации неиспользуемых земель.

Таким образом, основной смысл исследуемого декрета состоит в законодательном закреплении права собственности на землю, прерогатив хозяев земель, которые расширяются за счет исключительного права использовать надел для выпаса скота. Для этого же вводится и детальная регламентация права оккупации необработанных и неиспользуемых земель, причем хозяева защищенных земель получают и исключительное право оккупации этой категории земель.

Отношения собственности, реконструируемые на основании исследуемого декрета, во всех деталях, которые удается проследить, соответствуют античным отношениям собственности. Хозяин (bʿl) надела или иной земли выступает как полный собственник, имеющий полное право владения, распоряжения и, вероятно, отчуждения земли (хотя последний вопрос в декрете не затрагивается). Его право собственности обусловлено членством в общине, т. е. его положением гражданина Ḫадаḳана. Однако на собственника возлагается обязанность рационального использования земли, в случае невыполнения им этой обязанности (и, вероятно, только в этом случае) его права утрачиваются и переходят к общине, практически – к другому члену общины, принимающему на себя эти обязанности.

Рассматриваемый декрет имел весьма ограниченную сферу действия: он говорит о земельных отношениях лишь в одной из городских общин центрального Йемена в IУ–Ш вв. до н. э. Однако отношения, описанные в нем, можно считать типичными для всей Южной Аравии IУ–I вв. до н. э. При всей скудости южноаравийского эпиграфического материала, трактующего о земельных отношениях, в нем можно обнаружить ряд параллелей к исследуемому декрету. Так, катабанский декрет RES 3854, относящийся, видимо, ко П–I вв. до н. э., также трактует об обязанностях собственников земли (ʾbʿl/ẓrwb) по обработке этих земель. Отметим также формулу сабейских

посвятительных надписей I–III вв. н. э., испрашивающую благополучие для земель посвятителя ḏtfry/wytfrnn, „которые они обрабатывали и будут обрабатывать" (Nami NAG 11; Er 19 и т. д.), и, видимо, также отражающую важность факта обработки земель для установления права собственности.

IV–II вв. до н. э. представляют собой время значительных перемен в жизни древнего Йемена. Эти перемены охватывают все области жизни и отражаются во всех категориях источников. Наблюдаются запустение старых центров политической и культурной жизни, оазисов между Марибом и Джауфом, и возвышение новых – городов Катабана и центрального Йемена (Ḫадаḳана и ʿАмрана). Происходят изменения в титулатуре правителей и в формуляре надписей. Исчезают целые типы надписей, например межевые тексты. Сильно развивается и усложняется формуляр таких распространенных типов надписей, как строительные и посвятительные.[31]

Несомненно, что все эти изменения свидетельствуют о глубоких социальных переменах в жизни южноаравийского общества, об изменении его общественного строя.[32] Одним из показателей этих перемен служат резко возрастающая юридическая активность правителей во всех государствах Южной Аравии, появление большого количества различных декретов и законов. К этому времени относятся и наиболее значительные сабейские царские декреты: CIH 601, RES 3951, CIH 126, знаменитый катабанский „торговый кодекс" RES 4337[33] и маʿинский декрет M 293 = RES 3306. Как одно из проявлений этой активности выступает и декрет из Ḫадаḳана.

К сожалению, тексты всех этих декретов весьма сложны для понимания и совершенно недостаточно изучены, особенно со стороны их юридического и социально-экономического содержания. Поэтому и подробное описание происходящих в Йемене перемен пока представляется невозможным. Однако кажется вероятным, что декрет из Ḫадаḳана раскрывает и основу происходящих изменений – утверждение частной собственности на землю.

Сабейские межевые надписи VIII–VII вв. до н. э. показывают процесс зарождения частной собственности на землю: выделение земель, занятых пальмовыми плантациями и другими многолетними культурами, из юрисдикции общины,[34] прекращение переделов земли и превращение земель, изъятых из собственности общины, в частную собственность их владельцев. В IV–II вв. до н. э. этот процесс, видимо, завершается, и частная собственность превращается в господствующую форму земельной собственности, охватывающую уже не только многолетние насаждения, но и пахотные земли, а частично и земли, используемые под пастбища.

Примечания

[1] Надпись публикуется в издании „Южная Аравия: Памятники древней истории и культуры", вып. II (в печати). Это издание использовано при подготовке статьи, однако наш перевод и толкование несколько отличаются от предлагаемых издателем.

[2] Pirenne J. Paléographie des inscriptions sud-arabes. Brussel, 1956, I, p. 160–163.

[3] Wissmann H. von. Die Geschichte des Sabäerreichs und der Feldzug des Aelius Gallus. – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlin, 1976, Bd 9, 1, p. 64.

[4] См. также: Beeston A.F.L. A descriptive grammar of epigraphic South Arabian. London, 1962, § 57:2.

[5] Robin Chr. et Ryckmans J. L'attribution d'un bassin à une divinité en Arabie du Sud antique. – Raydan, 1978, v. I, p. 39–66.

6 B i b e r s t e i n K a s i m i r s k i A. de. Dictionnaire arabe-français. Paris. 1860, II, p. 1057.

7 Коран. Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1963, с. 312.

8 C o n t i R o s s i n i K. Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica. Edita et glossario instructa. Roma, 1931, p. 261.

9 „shall possess and enjoi": B e e s t o n A.F.L. Qahtan. - Studies in Old South Arabian Epigraphy. London, 1971, 2. p. 13.

10 Грамматически здесь сочетание двух глаголов, образующее гендиадис (B e e s t o n A.F.L. A descriptive grammar ..., §60:1).

11 Ibid., §4:11.

12 См.: Б а у э р Г.М. Язык южноаравийской письменности. М., 1966, с. 102; B e e s t o n A.F.L. A descriptive grammar ..., §56:1.

13 J a m m e A. Sabaean inscriptions from Maḥram Bilqis (Marib). Baltimore, 1962, p. 99.

14 См: B i b e r s t e i n K a s i m i r s k i A. de. Dictionnaire arabe-français, I, p. 1334.

15 S e r j e a n t R.B. The cultivation of cereals in Medieval Yemen. - Arabian Studies. 1974, I, p. 40-41. Видимо, к йеменскому диалекту восходит и североарабское ṣirāb - „зерно для посева" (B i b e r s t e i n K a s i m i r s k i A. de. Dictionnaire arabe-français, I, p. 1327).

16 M ü l l e r W.W. Die Wurzeln Mediae und Tertiae Y/W im Altsüdarabischen. Tübingen, 1962, p. 42-43; J a m m e A. Sabaean inscriptions ..., p. 12.

17 „The king has supervisory authority in respect of every transaction": B e e s t o n A.F.L. Qahtan. London, 1959, 1, p. 11, 13.

18 Л у н д и н А.Г. Некоторые вопросы земельных отношений в древней Южной Аравии. - КСИНА, М., 1965, 86, с. 150-151.

19 B e e s t o n A.F.L. Qahtan, 2, p. 11-12.

20 R o b i n Chr. et R y c k m a n s J. L'attribution.., p. 52.

21 B e e s t o n A.F.L. Temporary marriage in Pre-Islamic South Arabia. - Arabian Studies, 1977, IV, p. 23.

22 B i b e r s t e i n K a s i m i r s k i A.de. Dictionnaire arabe-français, I, p. 408.

23 K o e h l e r L. und B a u m g a r t n e r W. Lexicon in Veteris Testamenti Libros. Leiden, 1958, p. 336.

24 B e e s t o n A.F.L. Qahtan, 2.

25 См.: Л у н д и н А.Г. 1) Город и государство в Южной Аравии 1 тыс. до н. э. - Древний Восток. Города и торговля. Ереван, 1973, с. 166-168, 173; 2) Городская организация в древнем Йемене. - В кн.: Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979, 1, с. 149-155; ср. R o b i n Ch. La cité et l'organisation sociale à Maʿin: l'exemple de YṮL (aujourd'hui Baraqiš). - The second International Symposium on Studies in the History of Arabia. Pre-Islamic Arabia. (Abstracts of the papers). Riyad, 1979, p. 74.

26 Ср. известный библейский рассказ о покупке Авраамом земли для погребения (Быт., 23, 3-20): Ш и ф м а н И.Ш. Земельные отношения в Палестине в первой половине 1 тыс. до н. э. - ВДИ, 1965, № 4, с. 27-31.

[27] А н д р е е в Ю.В. Античный полис и восточные города-государства. - В кн.: Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979, 1, с. 36.

[28] Ш т а е р м а н Е.М. Древний Рим: Проблемы экономического развития. М., 1978, с. 64-65.

[29] Там же, с. 50.

[30] Там же, с. 98-99.

[31] См.: Л у н д и н А.Г. Социально-экономические данные сабейских посвятительных надписей периода мукаррибов Саба'. - ВДИ, 1962, № 3, с. 96-120.

[32] Л у н д и н А.Г. Государство мукаррибов Саба' (Сабейский эпонимат). М., 1971, с. 248-249.

[33] П и г у л е в с к а я Н.В. Об историческом значении надписи RES 4337. - Ближний Восток, Византия, славяне. Л., 1976, с. 217-221.

[34] Л у н д и н А.Г. Государство мукаррибов Саба', с. 233-245.

A.G. L u n d i n

LE DÉCRET SABÉEN DE ḤADAQAN SUR LE DROIT FONCIER

L'inscription H 1-2 est trouvée par P.A. Grjaznevitch à ancien Ḥadaqan (Bait Dugaish) en 1975. Par sa graphie on peut la dater de IV-II s. av. n. è. C'est un décret de la commune civile qui regle l'utilisation des terres par ses membres. L'existence des terres communales, des pâturages qui sont exploitées en commune sont attestées.

Les terres arables sont divisées en lots individuels, et les propriétaires doivent les exploiter comme il convient. Le terrain pas cultivé peut être exploité par le propriétaire d'un autre lot. Après la récolte la terre arable ne peut être utilisé comme une pâturage que par son propriétaire.

Le décret appartient à temps des changements sociales dans la société sud-arabienne, des changements qui sont fixés par la série des inscriptions du même genre. La propriété privée du type antique est constituée, elle devient la forme principale de la propriété foncière.

Ю.Б. Циркин

ФИНИКИЙСКАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ В ИСПАНИИ

Одной из важнейших проблем историографии древнего мира является проблема колонизации. В советской науке она решается главным образом на материале деятельности греков в Причерноморье. Однако полное исследование древней колонизации невозможно без учета колонизационной активности финикийцев, которая предшествовала и частично совпадала с эллинской экспансией. Финикийские мореходы исследовали значительную часть Средиземноморья, добравшись до самого его западного края и выйдя даже в океан. На крайнем западе Средиземноморского бассейна, в Испании и Северо-Западной Африке, появились финикийские колонии.

Первые контакты финикийцев с Испанией предшествуют появлению колоний в этой стране, об этом выразительно говорит Диодор (У, 35, 3-5): финикийцы в Испании обменивали на серебро небольшое количество восточных товаров, в том числе масло и различный морской товар, перевозили полученное в Грецию, Азию и другие страны, получая большой доход, а после этого выслали многочисленные колонии, в том числе и в Испанию. Эти сведения греческого историка подтверждаются археологическими находками, как сирийская цилиндрическая печать первой половины Х1У в. до н.э., обломки скорлупы страусовых яиц, идолы из костей гиппопотама, гребни из слоновой кости (их не надо путать со знаменитыми гребнями из Кармоны, относящимися к более позднему времени)[1]. Исследования филологов и археологов доказывают существование финикийских связей с Эгеидой П тыс. до н.э.[2], что укрепляет наше доверие к сообщению Диодора.

В конце П тыс. до н.э. Восточное Средиземноморье испытало удары „народов моря". Не избежала их нападений и Финикия. Так, филистимляне из Аскалона разрушили Сидон (Just. XVIII, 3, 5), позже, правда, восстановленный. Вторжения кочевников из пустынь и степей Передней Азии сократили финикийскую территорию. В этих условиях при сравнительно невысоком уровне производительных сил в финикийских городах создавалось демографическое напряжение, выходом из которого были вынужденная эмиграция и основание колоний в далеких странах[3]. С другой стороны, результатом деятельности „народов моря" был разгром морского могущества микенских греков, что открывало финикийцам более спокойный и свободный путь на запад. Ликвидация Хеттской державы, ослабление Египта и Ассирии (к чему также приложили руку „народы моря") вообще создали условия для временного расцвета мелких государств Ближнего Востока, в том числе финикийских городов[4]. Эти обстоятельства наряду с анализом античной традиции позволяют нам считать вполне достоверными (или во всяком случае очень близкими к истине) сообщения античных авторов об основании финикийцами Гадеса в Испании в конце XII в. до н.э. (Diod. V, 20, 1; Strabo, III, 2,14; Vel. Pat. 1,2,3; Mela III, 46)[5]. А вслед за Гадесом (правда, источники умалчивают о времени) финикийцы создают на средиземноморском побережье Южной Испании и другие свои колонии[6].

Метрополией испанских финикийцев был Тир. Этот древний город, основанный еще в III тыс. до н.э., был одним из крупнейших торговых (в значительной степени и ремесленных) центров Финикии и всего Ближнего Востока[7]. Сюда, по-видимому, устремились жители разрушенного Сидона, которых было столь много, что возникло предание об основании ими Тира (Iust. XVIII, 3, 5). Это переселение должно было, с одной стороны, усилить Тир, а с другой – создать там какое-то количество и „излишнего" населения. Подобное „излишнее" население могло возникнуть и в результате внутренней борьбы в городе. Наши источники рассказывают о событиях, относящихся, правда, к более позднему времени, об остроте этой борьбы, проявившейся как в соперничестве внутри правящей группировки (Ios. contra App. 1, 18), так, что еще интереснее, и в рабском восстании (Iust. XVIII, 3, 6–19).

Появление „излишнего" населения создавало возможность и необходимость высылки его в колонии. Впоследствии карфагеняне использовали колонизацию для смягчения возможных социальных конфликтов (Arist Pol. II, 8, 9). Не исключено, что такую же цель ставили и правители метрополии, т.е. того же Тира. И все же главной должна была быть другая цель: укрепление на торговых путях. Торговый характер деятельности финикийцев подчеркивают древние авторы. Достаточно вспомнить Гомера (Od. XV, 415–456) или Геродота (I, 1). Диодор (V, 20, 1; 35, 3) говорит, что финикийцы πλέοντες κατ' ἐμπορίαν и ἐμπορίαις χρωμένους. Важно, что это сицилийский историк говорит именно в связи с финикийскими плаваниями на Запад, в том числе в Испанию. Описание Диодором и Псевдо-Аристотелем (de mir.ausc. 135) первых контактов финикийцев с испанцами свидетельствует об их торговом характере. Из этого мы должны сделать вывод, что финикийская колонизация носила с самого начала преимущественно торговый характер и что самой колонизации предшествовало установление доколонизационных связей.

Диодор и Псевдо-Аристотель пишут, что финикийцы продавали испанцам масло, различные безделушки, украшения (ἀθύρματα), разный мелкий морской товар (ναυτικὸν ῥῶπον). Исследователи полагают, что речь идет о разукрашенных тканях, амулетах, драгоценностях и тому подобных вещах[8]. Получали же они взамен металлы. Именно металл был главной приманкой финикийцев. Этим металлом обычно считают олово или медь[9]. Однако в недавнее время были высказаны довольно обоснованные сомнения в разработке оловянных рудников Пиренейского полуострова в столь раннее время[10]. Раскопки горнорудных поселений и рудников долины Риотинто, которая и в римское время, и ныне славится своей медью, показали, что в доримскую эпоху здесь добывали в основном серебро и частично золото[11]. Об этом же свидетельствует и нарративная традиция. И Диодор, и Псевдо-Аристотель упоминают только о серебре, получаемом финикийцами за свои товары. Если таршишский корабль, привозивший товары ко двору Соломона (I Reg. 1, 22), приходил именно из Таршиша[12] (что очень вероятно), то его груз свидетельствует о том, что продуктом Запада было опять же серебро, а также обезьяны, слоновая кость и диковинные птицы. Мы видим, таким образом, что из Испании (видимо, и Северо-Западной Африки) вывозились предметы роскоши и увеселения восточных царей и знати, а не продукты, необходимые для производства (не говоря, разумеется, о серебре).

Это обстоятельство надо связать с уровнем развития народов Южной Испании, с которыми имели дело финикийцы. Рассказ Диодора (V, 35, 3–36,1) о первых финикийско-испанских контактах показывает, что испанские контрагенты находились еще на довольно примитивной ступени, причем автор распространяет такое состояние аборигенов еще на какое-то время после основания финикийских колоний. Археология показывает, что в середине и второй половине II тыс. до н.э. юго-запад Пиренейского полуострова играл роль сравнительно отсталой периферии эль-аргарский культуры, центр которой находился на юго-востоке[13]. На рубеже II–I тыс. до н.э. Юго-Западная Испания ничем не отличалась от остальных районов Пиренейского полуострова[14] (в отличие от того, что будет в VIII–VI вв. до н.э.). Таким образом, различия в социально-экономическом и культурном уровнях финикийцев и местного населения юго-запада Испании, где финикийцы обосновались, были довольно велики. В этих условиях местное население не

могло, по-видимому, дать Востоку продукты, необходимые для его производительной экономики. Характерно, что археология не обнаруживает для этого времени никаких следов финикийского влияния на аборигенов. Испанцы, если говорить о внешних контактах, в этот период больше связаны с Северо-Западной Европой, чем с Востоком[15].

Трудно сказать, как в таких условиях осуществлялся обмен финикийских товаров на испанское серебро. Скорее всего, это был „немой" обмен, подобный тому, какой веками спустя практиковали карфагеняне на западном берегу Африки для получения золота (Her. IV, 196). Естественно, что при этом никаких взаимовлияний быть не могло. Местное население выступало только как пассивный поставщик необходимых продуктов, прежде всего серебра. Конечно, некоторые финикийско-испанские контакты все же имели место, ибо обмен, даже „немой", тоже является контактом. История с трехкратной попыткой основания Гадеса (Strabo, III, 5, 5) интерпретируется как отражение трудностей основания в связи с противодействием местного населения[16]. И все же контакты были очень ограничены, и местное население не оказывало влияния ни на ход колонизации, ни на жизнь и культуру колонистов. Не имело места и обратное воздействие. Сам факт наличия обмена еще не свидетельствует о таком уровне социально-экономического развития местного населения, когда оно могло бы выступить равноправным партнером колонистов в экономической и культурной жизни. Для сравнения укажем на уже упомянутый „немой" обмен, какой вели карфагеняне с западноафриканским населением, находившимся на весьма примитивной стадии развития[17]. Таким образом, у нас нет никаких оснований говорить о финикийской колонизации в Испании в конце II тыс. до н.э. как о двухстороннем процессе[18], несмотря на торговый в целом характер самой колонизации.

Положение изменилось в VIII-VI вв. до н.э., когда в Южной Испании существовала Тартессийская держава, представлявшая собой уже государственное образование с развитой экономикой. Высокого уровня достигли горное дело[19] и внешняя торговля (особенно в северном направлении), явившаяся для тартессиев средством доставать продукты, отсутствующие в самой Тартесside, в том числе олово[20]. Становление Тартессийской державы с ее далеко зашедшим социальным расслоением, значительной экономической активностью не могло не повлиять на финикийско-испанские взаимоотношения. Возникновение этой державы обязано, разумеется, процессам, шедшим непосредственно внутри южноиспанского общества, но близость к финикийскому миру, его воздействие повлияли на убыстрение внутреннего развития Южной Испании[21]. Финикийско-испанские контакты, сначала, как мы видели, чрезвычайно ограниченные, в дальнейшем становились более интенсивными, и свидетельство этому - появление уже в X-VIII вв. до н.э. лепной керамики с гладкими стенками и сетчатым узором с внутренней стороны сосудов, которая возникает, скорее всего, под восточным влиянием[22]. Появление тартессийской знати создало социального заказчика для финикийских ювелиров, резчиков, керамистов. И что особенно сейчас важно - изменились экономические взаимоотношения финикийских колонистов и местного населения. Развитие тартессийского горного дела и металлургии, возможность получать через тартессиев металлы Галлеции и Северо-Западной Европы привели к изменению структуры финикийского экспорта из Испании. На рубеже тысячелетий основным предметом вывоза из страны, как уже говорилось, было серебро. Оно по-прежнему вывозится отсюда на Восток, но слоновая кость и птицы уже не упоминаются. Зато Иезекиил (XXVII, 12), перечисляя таршишские товары, привозимые в Тир, теперь наряду с серебром называет железо, свинец и олово, т.е. металлы, необходимые непосредственно для производства.

Усиление финикийско-испанских контактов как в культурной, так и в экономической сферах вызвало необходимость появления новых пунктов связи между двумя мирами. Ко времени существования Тартессийской державы надо отнести вторую волну финикийской колонизации. Если в конце II тыс. до н.э. центр тяжести колонизации лежал на атлантическом побережье Южной Испании (там, уже за Столпами Мелькарта, был основан Гадес), то теперь финикийские поселения располагаются на средиземноморском берегу, хотя Гадес и остается основным их центром в Испании. К сожалению, датировать возникновение таких известных

городов, как Малака, Секси и Абдера, невозможно. Можно лишь отметить, что секситанский некрополь на холме, именуемом ныне Серро де Сан Кристобаль, существовал уже в VIII в. до н.э.[23] Насколько раньше появился сам город, неизвестно. Более уверенно можно говорить о времени создания небольших финикийских поселений, древние названия которых мы не знаем и которые в научной литературе именуются по современным названиям этих мест. Раскопки поселений и некрополей показывают, что Тосканос возник, по-видимому, в середине VIII в. до н.э., Чоррерас – в конце этого столетия, а Морро де Мескитилья – примерно в середине VII в.[24]

Связь всех этих поселений с окружающей местной средой представляется несомненной. Их основной целью было получение металлов от тартессиев. Об этом свидетельствует само географическое положение этих поселений. Если Гадес должен был быть непосредственно связан с Тартессом, то Малака и расположенные недалеко от нее поселения (прежде всего Тосканос) имели связь с горнорудной областью среднего и верхнего Бетиса[25]. С дорогой, ведшей к серебряным рудникам Сьерры Морены, были связаны Секси и Абдера[26]. В обмен на металлы финикийцы поставляли, как и раньше, масло, о чем свидетельствуют находки финикийских амфор. Особенно интересно, что теперь среди предметов торговли значительное место занимают изделия, изготовленные непосредственно в финикийских городах Южной Испании: так называемая красная керамика, а также продукты художественного ремесла. Известную роль в жизни испанских финикийцев играли земледелие и рыболовство[27]. Появляются даже небольшие и довольно бедные поселки, которые вообще не имели торгового значения.[28] Это показывает, что исключительно торговой эту вторую волну финикийской колонизации считать нельзя. В экономике испано-финикийских поселений VIII–VI вв. до н.э. земледелие, ремесло и особенно рыболовство занимали значительное место.

После возникновения Тартессийской державы уровни социального и политического развития колонистов и местного населения значительно сблизились. Тесные контакты, засвидетельствованные для этого периода, привели к взаимным влияниям на различные стороны жизни обоих партнеров. Разумеется, более высокая финикийская культура оказывала большее воздействие на культуру тартессийскую, чем наоборот, что и привело к возникновению на юге Испании западнофиникийско-тартессийской культуры, в которой финикийский элемент играл преобладающую роль. Больше всего финикийское влияние чувствовалось в искусстве и художественном ремесле тартессиев, их письменности, несколько меньше – в технике горнорудного и гончарного ремесла, еще меньше – в строительстве, быту, религии. Но и тартессии оказывали влияние на финикийцев. Оно проявляется в появлении под местным влиянием некоторых особых черт испано-финикийского искусства и художественного ремесла, в использовании сырцовых кирпичей при строительстве, в распространении кремации при погребении колонистов[29]. Таким образом, теперь при рассмотрении вопроса о финикийских колониях в Испании мы уже никак не можем отбросить местный компонент. Отныне финикийская колонизация приобретает в полном смысле слова двусторонний характер.

К сожалению, нам неизвестен механизм финикийско-тартессийских контактов. Надо подчеркнуть, что ни у тартессиев, ни у финикийцев в это время не было монеты: в испано-финикийских городах ее начали чеканить только в III в. до н.э.,[30] а местное население Южной Испании – только с римским завоеванием[31]. Поэтому мы не можем сказать, была ли финикийско-тартессийская торговля по существу натуральным обменом или уже существовал какой-то всеобщий эквивалент в виде, скорее всего, серебра, как на Ближнем Востоке, в частности в Палестине[32]. Довольно высокий уровень тартессийской экономики, обилие серебра на юге Испании, упоминание вывоза из Испании „чеканного, расплющенного" серебра (Jer. X, 9) позволяют предположить, что вторая возможность все же более вероятна. Как и где происходила финикийско-тартессийская торговля, сказать трудно. При раскопках финикийских поселений там находят наряду с финикийской керамикой, выполненной на гончарном круге, лепную местную керамику, хотя и в меньшем количестве, что можно связать с пребыванием в этих поселениях аборигенов[33]. С другой стороны, Страбон (III, 2,13)

говорит о жизни финикийцев в испанских городах, явно связывая начало их поселения в них с доримским временем. Можно предполагать (но, разумеется, никак не утверждать), что это происходило уже в период существования Тартессийской державы. Во всяком случае обилие финикийских изделий, не только предметов роскоши и украшений, но и обычной керамики, светильников и тому подобных простых вещей, найденных во всех известных к настоящему времени тартессийских поселениях и некрополях,[34] свидетельствует об активной и постоянной торговле.

Итак, рассматривая финикийскую колонизацию в Испании, мы видим, что надо различать два ее этапа. Первый относится к концу II тыс. до н.э., когда (по преданию, в конце XII в.) был основан Гадес. В науке была высказана мысль, что на этом этапе возникали не города, а только фактории без постоянного населения, якорные стоянки, места для обмена с аборигенами.[35] Однако такое предположение нам представляется неприемлемым. Выше уже отмечалось, что в это время для Тира было необходимо избавиться от „лишнего" населения, а это было возможно только при условии вывода настоящих колоний с постоянным населением. История с трехкратной попыткой основания Гадеса, как отмечалось, свидетельствует о враждебности местного населения. В таких условиях лишь временами посещаемая фактория легко могла стать жертвой неприязненности местного населения и перестать существовать. Само название первого финикийского поселения – Гадир-Укрепление – также, скорее, говорит о твердом опорном пункте, чем о непостоянной якорной стоянке. По нашему мнению, финикийская колонизация уже на первом этапе была настоящей, с переселением за море какого-то постоянного населения. О занятиях этого первоначального населения мы ничего не знаем. Первые жители Гадеса занимались, разумеется, торговлей, точнее, обменом. Учитывая богатства окружающего моря, они могли обратиться и к рыболовству. Имелись ли уже у них какие-то земли на материке, на которых они могли заниматься земледелием либо животноводством, неизвестно. На этом этапе колонизация была торговой, но односторонней. Как нам кажется, пример этого первого этапа финикийской колонизации в Испании показывает, что нет обязательной жесткой связи между торговой сущностью и двусторонним характером колонизации.

Второй этап, или вторая волна, колонизации охватывает VIII–VI вв. до н.э. На этом этапе сохраняется в целом преимущество торгового аспекта колонизации. Однако появляется ряд новых черт, связанных в первую очередь с изменением туземного окружения, с появлением Тартессийской державы. Требования тартессийского рынка вызвали появление в колониях производства тех предметов, которые требовали испанские контрагенты. Испано-финикийские города становятся центрами ремесла и искусства. Можно говорить теперь не просто о торговой, но о торгово-ремесленной колонизации, в которой наличествуют также рыболовецкий и частично даже аграрный моменты. Другая новая черта – изменение характера связей с тартессиями. В новых условиях едва ли продолжает существовать старый „немой" обмен, который не мог дать такого количества самых разных – как роскошных, так и самых простых – финикийских изделий, найденных во всех концах Тартессиды. Необходимо далее отметить, что это время наиболее интенсивных взаимных влияний. На этом этапе финикийская колонизация носит подлинно двусторонний характер, когда колонисты и аборигены выступают как два необходимых и дополняющих друг друга компонента колонизационного процесса. Роль испано-финикийской торговли и в экономике метрополии становится иной, более существенной, ибо предметами вывоза из Испании оказываются теперь не столько предметы роскоши и увеселения, сколько продукты, необходимые для производства.[36]

Изучение финикийской колонизации в Испании показывает сложность колонизационного процесса, его внутреннюю неоднородность, изменения, которые он претерпевал в ходе своего развития.

Примечания

[1] Blázquez J.M. Tartessos y los orígenes de la colonisación fenicia en Occidente. Salamanca, 1975, p. 22–24, 34; Montenegro Duque A. Historia de España. Madrid, 1972, t. 1, p. 308; Cintas P. Manuel d'archéologie punique. Paris, 1970, p. 271–274. На пути в Испанию у берегов Сицилии была найдена финикийская статуэтка XIУ–XШ вв. до н.э.: Parrot A., Chéhab M., Moscati S. Les Phéniciens. Paris, 1975, p. 193.

[2] Шифман И.Ш. Возникновение Карфагенской державы. М.; Л., 1963, с. 13–14; Гринцер П.А. Две эпохи литературных связей. – Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971, с. 17–45; Albright W.F. The role of the canaanits in the history of civilisation. – In: The Bible and the Ancient Near East. London, 1961, p. 333–337; Sasson J.M. Canaanit Maritim Involvement. – JAOS, 1966, v. 86, p. 126–138; Karageoroghis V. – Masson E. A propos de la decouverte d'ecailles d'armure en bronze à Gastria-Alaas (Chypre). – AA, 1975, Bd 90, p. 210–221.

[3] Роль перенаселения как толчка к колонизации подчеркивает К. Маркс. См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 8, с. 568.

[4] Albright W.F. Syria, the Philistines and Palestina. Cambridge, 1966, p. 35.

[5] Подробнее см.: Циркин Ю.Б. Финикийская культура в Испании. М., 1976, с. 21–24.

[6] Шифман И.Ш. Возникновение ..., с. 25–26.

[7] Там же, с. 8–11.

[8] Blázquez J.M. Tartessos ..., p. 44–45; Parrot A., Chéhab M., Moscati S. Les Phéniciens, p. 147.

[9] Blázquez J.M. Tartessos ..., p. 49–52; L'Histoire et ses interprétations. Paris; Le Haye, 1961, p. 91.

[10] Muhly J.D. Copper and Tin. New Haven, 1973, S. 274; Maddin R., Wheeller I.S., Muhly J.D. Tin in ancient east. – Expedition, 1977, v. 19, N 7, p. 38.

[11] Blanco A., Luzón J.M. y Ruíz D. Excavaciones arqueológicas en Serro Salomon (Riotinto, Huelva). Sevilla, 1967.

[12] Проблему Таршиша мы рассматриваем в другом месте и присоединяемся к тем исследователям, которые располагают его на юге Испании и признают тождество Таршиш=Тартесс.

[13] Blance B. Die Anfänge der Metallurgie auf der Iberischen Halbinsel. Berlin, 1971, S. 141; Bosch Gimpera P. La edad del bronce de la Península Ibérica. – AEArq, 1964, t. XXVII, S. 51; O. da Verga Ferreina e Fernando de Almeida D. A necrópole do bronze meridional portugês de Herdade do Peral (Evora). – MM, 1971, Bd 12, S. 117, 120.

[14] Savory H.N. Spain and Portugal. London, 1968, p. 216–217; Pellicer M. Las primitivas cerámicas a torno pintadas hispanas. – AEArq, 1968, v. 41, S. 66; J. de Mata Carriaso und Raddatz K. Ergebnisse einer ersten stratigraphischen Untersuchung in Carmona. – MM, 1961, Bd 2, S. 96–97.

[15] Blázquez J.M. Tartessos..., p. 253–254. Интересно отметить, что клад в Бодональ де ла Сьерра, датируемый ок. 1000 г. до н.э., содержит изделия, подобные британским (Almagro Gorbea M. The Bodonal

de la Sierra gold find. – Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland, 1974, v. 104. p. 44–51), в то время как клад в Алиседе, недалеко от этого места, относящийся приблизительно к 600 г., почти целиком состоит из произведений испано-финикийского искусства (подробнее см.: Циркин Ю.Б. Финикийская культура ..., с. 107–111).

[16]Шифман И.Ш. Возникновение ..., с. 24–25.

[17]Там же, с. 93.

[18]Сравнительно высокий уровень развития местного населения, взаимосвязь аборигенов и колонистов, их культурное взаимодействие и взаимовлияние рассматриваются как необходимые признаки „двусторонности" колонизации (наряду с наличием доколонизационного периода и возникновением колоний на древних торговых трассах): Колобова К.М. Из истории раннегреческого общества. Л., 1951, с. 153.

[19]Blanco A., Luzón J.M. y Rúiz D. Excavaciones ...; Blazquez J.M. Tartessos ..., p. 370, 399–411.

[20]Blázquez J.M. Tartessos..., p. 255–258.

[21]Значение близости к центрам мирового исторического развития и контактов с ними для убыстрения развития местного населения все более подчеркивается советскими учеными. Ср.: Куликов М.И. Всемирно-исторический процесс и характер современной эпохи. Новгород, 1971, с. 55; Щеглов А.Н. Система „полис-хора" и контактные зоны в Причерноморье. – XIУ Международная конф. античников социалистических стран. Ереван, 1976, с. 524–525.

[22]Savory H.N. Spain ..., p. 236; Blázquez J.M. Tartessos ..., p. 360–361; Schüle W. Die Meseta – Kulturen der Iberischen Halbinsel. Berlin, 1969, S. 30–31.

[23]Niemeyer H.G. Orient im Okzident. – MDOG, 1972, Bd 104, S. 12.

[24]Ibid., S. 26; Aubet M.E., Maass-Lindemann G., Schubart H. Chorreros. – MM, 1975, Bd 16, S. 156; Schubart H., Niemeyer H.G. Trayamar. Madrid, 1975, p. 239.

[25]Niemeyer H.G. Orient im Okzident, S. 35; Heurgon J. Rome et la Méditerreanée Occidentale jusqu'aux guerres puniqules. Paris, 1969, p. 139; Grant M. The ancient Mediterranean. New York, 1969, p. 128.

[26]Blázquez J.M. Tartessos ..., p. 231.

[27]Подробнее: Циркин Ю.Б. Финикийская культура ..., с. 47–53. Кроме гончарного дела, было развито также судостроение и обработка металла.

[28]Blázquez J.M. Tartessos ..., p. 334–336.

[29]Подробнее см.: Циркин Ю.Б. Финикийская культура ..., соответствующие главы.

[30]A. Vives y Escudero. La moneda hispánica. Madrid, 1924, t. 1, p. 51–54; Fernández Chicharro C. Noticiario arqueológico de Andalucía. – AEArq, 1955, t. XXVIII, p. 322.

[31]Historia económica y social de España. Madrid, 1973, t. I, p. 233.

[32]Ср.: Амусин И.Д. Денежно-весовая система в древней Палестине в первой половине 1 тысячелетия до н.э. М., 1970, с. 1–2.

[33]Niemeyer H.G. Orient im Okzident, S. 30. Однако в случае с Морро де Мескитилья раскопщики полагают, что речь идет о местном поселении, которое предшествовало финикийскому (или, может быть, некоторое

время сосуществовало с ним): Schubart H., Niemeyer H.G. Trayamar, p. 102–103.

34 Blázquez J.M. Tartessos ..., p. 355–415.

35 Montenegro Duque A. Historia de España, p. 307–309.

36 Разумеется, нельзя утверждать полную бесполезность для восточной экономики финикийско-испанской торговли на ее первом этапе. Приток испанского серебра не мог не способствовать экономическому развитию финикийских городов, в первую очередь Тира, а также их соседей. (О роли серебра, в том числе таршишского, в экономике Палестины см.: Амусин И.Д. Денежно-весовая система ..., с. 2). Речь идет о том, что на первом этапе на Восток наряду с серебром приходили предметы роскоши и увеселения, а на втором – наряду опять же с серебром – металлы, непосредственно используемые восточными ремесленниками.

J.B. Tsyrkin

THE PHOENICIAN COLONIZATION IN SPAIN

On the level of nowadays science it may be regarded that the Phoenician colonization in Spain had been preceeded by an establishment of precolonizational interconnections in the second half of the 2-th mil. B.C. The colonization itself consisted of two stages: the first – in the late 12-th cent. B.C. when Gades was founded it was mercantile and unilateral; the second – in the VIII–VI cent. B.C. when not only trade, but also handicraft, fishery and agriculture (to a lesser extend) starded playing an important part. The colonization then acquired a commercial and industrial character. It depended on the formation of the Tartession power. The role of the native element was so significant that it is now possible to speak of a bilateral character of the Phoenician colonization in Spain.

И.Н. Воевуцкий

ЧТО ЧИТАЛИ СЕФАРДЫ В XVI В.?

С большей или меньшей достоверностью можно сказать, что читал один сефард XVI в., но это был просвещеннейший человек своей эпохи, уделявший внимание практически всем областям знания; и круг его чтения не показателен, не отражает круг чтения среднего читателя. Правда, он свидетельствует о том, что могбы при желании прочесть сефард XVI в. Тому, что читал сам этот человек, посвящена первая часть данного сообщения. Во второй части речь идет о том, что этот человек рекомендовал читать как раз для „общего развития". (Есть еще один вопрос: что читали сефарды, чего им читать не следовало бы? Правда, в сефардских общинах проблема эта, наверное, стояла не так остро, как у итальянских евреев, славившихся своей „легкомысленностью", культурной ассимиляцией; известно, что переводы на иудейско-итальянский отдельных библейских книг были выполнены для того, чтобы еврейские девицы читали не безнравственные итальянские любовные романы, а благочестивую литературу. Этот вопрос мы не затрагиваем, поскольку подобными сведениями не располагаем).

Человек, о котором идет речь, – салоникский религиозный и общественный деятель, разносторонне образованный ученый-рационалист Моше Алмоснино (Салоники, 1510 г. — Константинополь, 1580 г.), а сочинение, из которого взяты сведения, – его трактат „Руководство жизни" (ריגימיינטו דילה וידה), написанный на джудесмо, впервые изданный в Салониках в 1564 г. В испанско-еврейском глоссарии, приложенном к сочинению, наряду с испанскими и итальянскими словами встречаются явно латинские и греческие формы. Чтобы объяснить их происхождение, пришлось сразу же просмотреть по тексту сочинения ссылки на источники, которыми пользовался автор. В сообщении, посвященном глоссарию, мы приводили список авторов, упомянутых Алмоснино;[1] здесь мы частично вернемся к этому списку и дополним его.

Мы не беремся пока различить источники, известные автору непосредственно, от известных ему лишь по цитатам в других сочинениях. На произведениях еврейских авторов мы подробно останавливаться не будем: в их перечне нет ничего неожиданного, и главное место занимает, конечно же, „Мо̆ре нӗбу̱ким" Маймонида, без которого не обходится ни одно еврейское философское сочинение, как апологетическое, так и полемическое в отношении Маймонида. Из античных авторов несомненно текстуальное знакомство с Аристотелем: об этом свидетельствует и подробность изложения, и точные ссылки на название сочинения, и местонахождение в нем данной цитаты. Ни Платон, ни Сенека, ни Цицерон, ни Демосфен, ни Плутарх такими ссылками не снабжены: либо из-за вторичности источников некоторых из них, либо из-за незначительности цитат. Цитируемые сочинения Аристотеля разнообразны: „Этика", „О душе", „Физика", „Метафизика", „Риторика", „Метеорология", малые трактаты из „Parva naturalia". Столь же подробными ссылками снабжены цитаты из еще одного сочинения, которое Алмоснино, несомненно, знал текстуально: „Канон" Авиценны. Похоже, что и прочие арабские авто-

ры (ал-Рази, ал-Газали, Ибн Рушд и др.) были ему известны непосредственно. Обращает на себя внимание цитата из стихотворения испанского поэта XV в. Хорхе Манрике. В XVI в. среди сефардов свежа еще была память о земле Испании, и упомянутая цитата производит „ностальгическое" впечатление: то, что в Османской империи евреи говорят по-испански, воспринималось не как незначащая случайность, но как едва ли не единство с испанской культурой, несмотря на этнические, конфессиональные и территориальные различия, а также исторические обиды. (Нечто подобное происходит сейчас в Испании, где также появилась „ностальгия" по сефардам, осознание испаноязычного единства; и бо́льшая часть сефардских исследований приходится сейчас на Испанию). Впрочем, интерес оказался взаимным, и два испаноязычных сочинения Алмоснино были напечатаны в Испании и Голландии латинским шрифтом в XVII и XVIII вв. Интересно знакомство нашего автора с воззрениями лютеран, свидетельствующее о том, что Алмоснино внимательно следил за текущими событиями духовной жизни Европы.

На каких языках мог читать Алмоснино? Кроме древнееврейского, арамейского и джудесмо (а также кастильского варианта испанского языка), он знал латинский: он сам пишет, что переводил Аристотеля на древнееврейский с латинского. Нет сведений, читал ли он на древнегреческом, но пояснения, данные им греческим словам, вполне корректны и говорят о понимании внутренней формы слова. Живя среди греков, Алмоснино, несомненно, знал новогреческий (свидетельством тому могло бы быть упоминание им автора с явно новогреческим именем – Архиропуло, но идентифицировать его пока не удалось, и на каком языке были доступны его труды, мы не знаем). Выполняя общественные функции, защищая интересы общины перед турецкими властями, Алмоснино, должно быть, знал и турецкий (он был главой делегации салоникских евреев к султану Селиму II), но читал ли он по-турецки, да и было ли что читать, мы пока не знаем; возможно, что подобные сведения обнаружатся в неизданном сочинении Алмоснино „Контрасты Константинополя". Сведений о том, что он знал арабский, нет; все использованные им арабские авторы были популярны в Европе в латинском переводе; в тексте сочинения есть свидетельство тому, что „Канон" Авиценны он читал на латинском.

Вообще же Алмоснино никогда не оговаривает язык того или иного сочинения, лишь в редких случаях пишет, с какого и на какой язык переводил сам. В древнееврейском ключе к тексту, помещенном на полях, сочинения названы по-еврейски, в тексте – по-испански; оригинальное или латинское название приведено в единичных случаях. Да и сами имена и фамилии авторов даны в испанизированной форме, так что может показаться, что речь идет об испанском ученом, тогда как на самом деле это английский или немецкий автор.

Весь этот перечень авторов не был бы примечательным, если бы речь шла о европейском ученом того времени; речь же идет об иудейском ученом, жившем в Османской империи.

Тому, что следует прочесть для „общего развития", посвящена 12-я глава III части „Руководства". В ней сначала дано, „по Цицерону", разделение наук и искусств, а затем говорится, какие из них следует изучить и что читать по оным. (Не следует превратно понимать то, что занятия некоторыми из них автор считает излишними: это вовсе не значит, что Алмоснино отметает их полностью; он лишь не считал их необходимыми для о б щ е г о развития, относил их к области с п е ц и а л ь н ы х исследований).

Прежде всего зачем читать? Для понимания „наших мудрецов", т.е. иудейской традиции. Алмоснино не противопоставляет, а сопоставляет и согласовывает иудейскую традицию с науками и философскими идеями иных культур – античной, мусульманской и христианской.

Далее, что достаточно прочесть, ведь жизнь коротка, а знания обширны? Здесь подразумевается, а посему не упоминается традиционное иудейское образование, включающее детальное изучение Библии и Талмуда. Речь идет обо всем прочем, „внешнем".

Из первых трех „свободных искусств", относящихся к языку и речи, достаточно изучить логику – „инструмент для всех других наук", „с ее помощью познается истина". Для понимания „нашего Учения" грамматика и риторика (подчеркива-

ем – неиудейских авторов) не являются необходимыми, ибо грамматика нужна „для понимания значения слов и букв", а это очень хорошо разработано „нашими мудрецами"; риторика же учит „красоте речи и приемам для достижения большей убедительности", а об этом опять же много писали „наши мудрецы, древние и новые", т.е. как в Библии и Талмуде, так и в позднейших сочинениях.

Из остальных четырех „свободных искусств", называемых „математиками", нужны только арифметика и геометрия, ибо они помогают понять „наших мудрецов", кроме того, необходимы для изучения астрологии (т.е. астрономии), науки очень „почетной, ценной и полезной". Остальные два – музыка и перспектива – ничему не помогают и имеют значение лишь для самих себя.

По логике, пишет Алмоснино, „нет необходимости читать книги древних авторов, таких как Порфирий и другие, как рекомендует Маймонид, дабы не терять времени". Полезно и достаточно прочесть то, что написали по логике „более новые арабы (מורוש), такие, как Абу Бакар (Абу Бакр ал-Рази? Неясно, какое именно сочинение здесь имеется в виду; в других местах есть ссылки на „ал-Мансури" ал-Рази), Ави Сина (Ибн Сина), Абу Хемед (Абу Хамид ал-Газали), все они написаны хорошо и кратко, а наиболее распространена среди нас логика Абу Хемеда ал-Газала (Абу Хамида ал-Газали) из его книги, которая называется «Цели философов». Если просмотреть аннотации, которые я к ней сделал, этого вполне достаточно для того, что необходимо знать о логике и чтобы понять любую другую книгу по логике, которая попадет в твои руки".

По арифметике и геометрии необходимо прочесть Евклида, ибо „хорошо прочитанный с хорошим учителем он достаточен для понимания любой другой книги по любому из этих двух искусств, и посредством этого входишь в астрологию, по крайней мере в две книги, созданные мной: комментарий к «Сфере»[2] Джуана де Сакробоско, который я назвал «Дом Бога» (в тексте קאשה די איל דייך, еврейское название – בית אלהים) (. . .), и к «Теории планет» Джордже Пурбаджио, который я назвал «Врата неба» (в тексте פואירטה דיל סיילו, еврейское название – שער השמים)". Здесь имеются в виду сочинения „De sphaera mundi" английского астронома Джона оф Холивуд (латинский вариант имени – Иоанн де Сакробоско), XIII в. и "Theoriae novae planetarum" немецкого астронома Георга Пурбаха, XV в. „А этого, как мне кажется, достаточно для понимания любой другой книги, такой, как ал-Фаргани, צורת הארץ (имеется в виду сочинение Аврахама Ибн Хийиа, XII в.; редкий случай указания оригинального названия сочинения), לה אישפירה סולידה (=La esfera solida) (?)". Все эти книги, как и более поздние непоименованные сочинения, нужны для понимания „Алмагеста" Птолемея, требующего большого труда. Такая подробная библиография по астрономии выдает собственные пристрастия Алмоснино к этой науке.

По естественным наукам следует прочесть „Физику" Аристотеля, причем не в сокращениях Ибн Рушда, а полностью, тогда не будет необходимости читать ничего другого. Алмоснино пишет: „И если Господь дарует мне жизнь, я непременно завершу перевод «Физики» так, как уже сделал с первыми двумя и началом третьей книги с комментарием (. . .), где я привожу всех старых комментаторов, таких, как Александр (имеется в виду Александр Афродизийский), Ибн Рушд, Архиропуло (?) и многих других комментаторов".

Последняя наука – метафизика. Алмоснино пишет: „У нас принято читать оную (т.е. метафизику) Абу Хемеда ал-Газала (Абу Хамида ал-Газали), которую при желании можно прочесть с аннотациями, сделанными мной, и этого достаточно для понимания речей наших мудрецов, развивая затем все это по (. . .) сочинению Маймонида (. . .) «Мōре» (. . .) и по всем книгам Аврахама Ибн Эзры; и по моему мнению, если хорошо прочесть и хорошо понять сочинения этих двоих, не нужно читать ничего другого по нашей теологии".

Для совершенствования практического разумения и обуздания страстей существует прекрасная наука – моральная философия. Алмоснино пишет: „Достаточно прочесть «Этику» Аристотеля (. . .), которая во многом совпадает с речениями наших мудрецов".

Желающим прочесть что-либо по теории медицины автор рекомендует обратиться к Авиценне с комментариями Баруха Ибн Йа'иша, „лучшего комментатора из иудеев".

Возникает вопрос: на каком языке должны были читать сефарды все то „прочее, что попадет тебе в руки", когда не оговорено существование какого-либо иудейского комментария или перевода? Вопрос о знании языков Алмоснино не ставит вовсе, но сами по себе такие оговорки не подразумевают ли возможность знания латинского языка более заинтересованными читателями? А если это так, то (в совокупности со всем сказанным) это - дополнительный повод пересмотреть бытующее представление о сефардских общинах как об общинах периферийных, „отсталых", чисто восточных. По крайней мере в XYI в. сефардская культура была культурой европейской ориентации, знакомой со всеми теми сочинениями, с которыми знакомились и по которым учились европейские ученые.

Примечания

[1] Воевуцкий И.Н. Иудейско-испанский глоссарий XYI в. - Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока, XX годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР. (Доклады и сообщения). М., 1986, ч. 2, с. 49-53.

[2] В тексте дважды написано: אישפירה, т.е. espira - „спираль", тем не менее несомненно, что имеется в виду אישפֿירה, т.е. esfera - „сфера".

I. Wojewódzki

QU'EST-CE QUE LISAIENT LES SEPHARDES EN XVIe SIÈCLE?

Le contenu du traité „Regimiento de la vida" par M. Almosnino (en judéo-espagnol) stimule la révision d'opinion habituelle à propos de caractère marginal et purement oriental des communautés sephardiques. En XVIe siecle la culture sephardique était orientée à celle de l'Europe. La connaissance de latin parmi les Sephardes est probable. On peut noter l'expression de l'unité culturelle avec l'Espagne.

С.М. Якерсон

ЕВРЕЙСКИЕ ИНКУНАБУЛЫ
(по материалам коллекции Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР)

Еврейские книги начали печатать в Италии. Мы не располагаем точной датой возникновения первой еврейской типографии. В литературе имеются упоминания об отлитии еврейских литер уже в 1446 г.,[1] но достоверно можно сказать лишь то, что первые еврейские книги были напечатаны между 1465-м - годом возникновения первой итальянской типографии Конрада Свенхейма и Арнольда Паннарца - и 1475-м - годом выхода первой еврейской датированной книги פירוש על התורה - „Комментарий к Пятикнижию" Шеломо Ицхаки (Реджио ди Калабрия, 18 II 1475).

То, что родиной еврейского книгопечатания явилась именно Италия, не было случайностью. Жизнь евреев в Италии была более свободной, чем в Германии или Франции: не было гетто, специальных налогов, отличительных знаков на одежде и, что самое главное в данном случае, не был закрыт доступ нехристианам к изучению ремесел, в частности и печатного ремесла. В Италии XIV-XV вв. особенно сильно ощущалось взаимовлияние христианской и еврейской культур. Итальянцы занимаются изучением еврейского языка как языка Библии. Итальянский гуманист, проповедник идеи „всеобщего согласия" философских и религиозных учений Пико делла Мирандола (1463-1494) изучает и постбиблейскую литературу: Мишну, Талмуд, Каббалу. В 1488 г. в Болонье и в 1514 г. в Риме открываются кафедры еврейского языка. С другой стороны, еврейские общины находятся под сильным влиянием идей эпохи Возрождения: процветает изучение философии, создается светская литература. Эти процессы можно проследить и по репертуару еврейских инкунабулов, который будет разбираться далее.

Еврейские типографии возникали одна за другой в городах Италии, Испании и Португалии. Первой принято считать типографию Овадьи, Менашше и Биньямина из Рима. Хотя последние не выпустили ни одной датированной книги и о них не осталось никаких сведений, кроме имен, по косвенным данным (размеру печатного поля и приемам расположения материала на листе и т.д.) их считают учениками Свенхейма и Паннарца и датируют начало их деятельности примерно 1469-1470 гг. Из наиболее интересных следует отметить типографию мантуанского врача Авраама Коната и его жены Эстелины, типографию Иосефа Ашкенази Гунценхозера и его сына Азриеля, типографию Иегошуа Шеломо Сончино, из которой впоследствии вышли три поколения еврейских типографов Сончино и многие другие. Всего до нас дошли имена 22 типографов (12 - в Италии, 9 - в Испании и Португалии, 1 - в Константинополе), печатавших еврейские книги в XV в.

Самые первые книги по оформлению подражали рукописям: они не имели титульного листа, тетради не нумеровались, на страницах оставлялось место для рукописных заглавных букв. Шрифты первых книг отражали различные почерковые

традиции. Шрифт лиссабонских изданий типографии Элиезера Толедано копировал португальский полукурсив, напоминающий арабскую вязь, в изданиях типографии Овадьи, Менашше и Биньямина из Рима шрифт был вытянутый, похожий на готический. В какой-то степени стилизовалась даже индивидуальная манера переписчика. В собрании ЛО ИВАН СССР имеется комментарий Моше бен Нахмана Геронди на Пятикнижие, напечатанный в вышеупомянутой римской типографии с неправильным написанием буквы „тет": верхняя часть буквы загнута внутрь. Часто в книгах не было колофонов, а если и были, то весьма краткие, и пользовались типографы, естественно, терминологией переписчиков рукописей: מעתיק (переписчик), להעתיק (переписывать), נעתק על ידי (переписано таким-то).

Как характерный для колофонов самых первых книг можно привести колофон издания респонсов Шеломо бен Адрета: בריך רחמנא דסייען. ברוך נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה. נשלמו אלו תש לרשבא (Благословен Милосердный, помогающий нам. Благословен дающий уставшему силу и подкрепляющий бессильного. Закончились эти ответы на вопросы раввина Шеломо бен Адрета). Язык колофона смешанный: первая фраза на арамейском языке, вторая и третья – на древнееврейском. Причем вторая фраза, кроме первого слова ברוך (благословен), – цитата из Библии (Исайа 40, 29), что очень характерно для языка колофонов. Название сочинения и имя автора даны в аббревиатурах. Для историка книги в этом колофоне сообщено очень мало. Издание по косвенным признакам (шрифту, расположению материала, филиграням) принято относить к той же римской типографии Овадьи, Менашше и Биньямина и датировать 1469–1473 гг.

Однако в дальнейшем книжное „происхождение" издания скрывать становилось все труднее, да и потребность в этом, очевидно, отпала. Печатная книга все увереннее занимала место рукописи: ремесло печатника становится почетным. Печатники повсеместно называли себя служителями „святого ремесла" (מלאכת הקדש) или „святой работы" (עבודת הקדש). Этими терминами обозначалась работа священников в Иерусалимском Храме (отсюда сохранившееся в современном литературном иврите выражение להעלות על מזבח הדפוס („поднять на жертвенник печати") в значении „напечатать").

Происходит эволюция собственно книжной терминологии. Для обозначения типографских терминов, связанных с процессом печатания, используют два корня: חקק и несколько позже דפס. חקק в Библии означает „вырезать", „гравировать" или „чертить"; в типографской терминологии: מחוקק – „печатник", לחוקק – „печатать", חקיקה – „печатание". דפס – корень мишнаитского происхождения. В языке Мишны существительное דפוס обозначало форму для отливки чего-либо или рамку; в типографской терминологии: דפוס – „печатание", „типография", לדפוס, להדפיס – „печатать". Появляются выражение מצרף אותיות „соединяющий буквы", מרכיב תבות – „составляющий слова", соответствующие современному термину „наборщик".

Д.А. Хвольсон[2] отмечает слово מסדר в значении „наборщик", но нами оно для изданий данной эпохи зафиксировано не было. Для передачи терминов „корректура" и „корректор" использовали рукописную терминологию: הגהה – „корректура", מגיה – „корректор."

Исторические события последних лет XY столетия: междоусобные войны и экономические трудности, изгнание евреев из Испании (1492 г.) и Португалии (1497 г.), общее ухудшение экономического и политического положения евреев в Италии – привели к прекращению, полному или частичному, работы еврейских типографий. Во всяком случае неизвестна ни одна датированная книга, вышедшая с 1497 по 1503 г.

Сложно судить о количестве еврейских инкунабулов. Изгнание евреев из Испании и Португалии сопровождалось погромами, вывозить с собой книги, как предметы культа, было запрещено под страхом смерти. Огромное количество книг погибло и в последующие исторические периоды. По данным на 1971 г.,[3] в книгохранилищах мира было зарегистрировано 175 изданий еврейских инкунабулов.

Коллекция еврейских инкунабулов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР насчитывает 38 изданий, 20 из которых представлены в двух экземплярах, 1 – в трех экземплярах и 1 – в четырех экземплярах. Всего 63 экз. и один фрагмент. Для сравнения: в Еврейской национальной и универси-

тетской библиотеке в Иерусалиме (Jewish National and University Library) – 65 изданий, в Королевской библиотеке в Копенгагене (Det Kongelige Bibliotek) – 50 изданий, в Университетской библиотеке в Кембридже (Cambridge University Library) – 29 изданий, в Государственной библиотеке СССР имени В.И. Ленина – 27 изданий.

В коллекции ЛО ИВАН СССР как бы в микромасштабе представлена продукция еврейских типографий Италии и Португалии. Состав коллекции свидетельствует о широком круге издававшейся литературы и соответственно о широком кругозоре „среднего" читателя той эпохи. Еврейская читающая публика Италии, как уже отмечалось, находилась под сильным влиянием идей культуры эпохи Возрождения, пропущенных как бы через призму собственной литературной традиции. Можно проследить следующие тенденции влияния свободомыслия итальянского Возрождения на репертуар еврейских книг:

Обращение еврейских печатников к сочинениям великих мыслителей „золотого века" еврейской культуры испанского периода. Большая часть библейских книг издавалась с комментариями представителей „испанской школы", отличающимися рационалистическим подходом к тексту. Некоторые из этих комментариев издавались отдельно. В нашем собрании имеются отдельные издания комментариев на Пятикнижие Аврахама ибн Эзры (Неаполь, 1488 г.), Моше бен Нахмана Геронди (Рим(?), до 1480 г.; Лиссабон, 1489 г.; Неаполь, 1490 г.), Леви бен Гершома (Мантуя(?), до 1480 г.).

Издание переводов с арабского языка сочинений как иудейских, так и мусульманских авторов. В собрании ЛО ИВАН СССР эта литература представлена изданием одного из основных сочинений средневековой классической философии מורה נבוכים (Путеводитель блуждающих Моше бен Маймона, Рим(?), до 1480 г.), изданием Мишны с его же комментарием (Неаполь, 1492 г.), дидактическим сочинением Бахьи ибн Пакуды חובות הלבבות (Обязанности сердец, Неаполь(?), 1489 г.), медицинской энциклопедией „Канон" Ибн Сины (Неаполь, 1491 г.).

Интерес к литературе светского характера. Издание сочинения по риторике Иегуды Мессир Леона נפת צופים (Сотовый мед, Мантуя(?), до 1480 г.), издание уникального для еврейской средневековой литературы сборника макам Иммануила Римского (Брешия, 1491 г.). Макама – жанр, восходящий к арабской художественной литературе, но в макамах Иммануила Римского чувствуется влияние итальянской культуры дантовской эпохи.

Издание книг, интересных еврейскому и христианскому читателю: библейских словарей, грамматик. В нашем собрании имеются два неаполитанских издания словаря Давида Кимхи שרשים (Корни, 1490, 1491 гг.), единственное издание словаря Иехиеля (?) מקרי דרדקי (Учитель начинающих, Неаполь (?), 1488 г.), издание практической грамматики библейского языка Моше Кимхи מהלך שבילי הדעת (Путь по тропам знания), напечатанной в сборнике в Сончино в 1488 г.

Д.А. Хвольсон в сочинении „Еврейские старопечатные книги" (единственное на русском языке издание по данному вопросу) сделал наблюдение, существенное для характеристики влияния великой эпохи Возрождения на вкус и литературные интересы еврейского читателя. Книги философского, морально-этического и светского характера, издававшиеся в большом количестве вплоть до второй половины XVI в., были неприемлемы для периода феодальной реакции. Подавляющее большинство из них вновь увидело свет лишь в конце XVIII–начале XIX в. (например, макамы Иммануила Римского второй раз вышли в Константинополе в 1535 г., а в третий – лишь в 1796 г. в Берлине, а риторика Иегулы Мессир Леона вторым изданием вышла в Вене в 1863 г.).

Издавались, естественно, традиционные памятники еврейской литературы. Библейские книги представлены в собрании ЛО ИВАН СССР следующими изданиями: תורה (Пятикнижие) с переводом на арамейский язык и комментарием Шеломо бен Ицхаки (Лиссабон, 1491 г., экземпляр на пергаменте); נביאים ראשונים (Первые Пророки) с комментарием Давида Кимхи (Болонья (?), 1477 г.; Неаполь, 1487 г., фрагмент); משלי (Притчи) с комментарием Иммануила Римского (Неаполь, 1487 г.) и с комментарием Давида ибн Йахйи (Лиссабон, 1492 г.),

Мишна с комментарием Моше бен Маймона представлена в неаполитанском издании 1492 г. и трактатом אבות (Основы) в издании Сончино, 1484-1485(?) гг. В собрании имеются также два талмудических трактата: נדה (Менструация) (Сончино, 1489 г.) и חולין (Светское) (Сончино, 1489 г.).

Большое место в репертуаре итальянских, испанских и португальских типографий занимают сочинения по религиозному законодательству и книги ритуального – „прикладного" – значения. Эта литература представлена в коллекции следующими сочинениями: פירוש הברכות והתפלות (Комментарий к благословениям и молитвам Давида Абударгама, Лиссабон, 1489 г.), ספר מצות גדול (Большая книга заповедей Моше бен Йакова из Куси, Сончино, 1488 г.), משנה תורה (Повторение закона Моше бен Маймона, Рим (?), до 1480 г.; Сончино, 1490 г.), анонимное сочинение כל בו (Все в нем, Неаполь (?), до 1480 г.), кодекс Йакова бен Ашера ארבעה טורים (Четыре столбца, Сончино (?), 1490 г.), сочинение корректора неаполитанской типографии Йакова Баруха бен Иегуды Ланды אגור (Собранное, Неаполь (?) 1490 (?) г.).

Владельческие записи и печати на экземплярах позволяют проследить историю инкунабулов библиотеки ЛО ИВАН СССР. Все экземпляры поступили в Азиатский музей (ныне ЛО ИВАН СССР) в конце XIX-начале XX в. в составе двух книжных коллекций. В 1892 г. купец и меценат Моше Арье Лейб Фридланд (1826-1899) подарил Азиатскому музею коллекцию еврейских книг, в составе которой было 32 инкунабула. В 1910 г. Азиатский музей приобрел библиотеку члена-корреспондента Российской Академии наук Даниила Абрамовича Хвольсона (1819-1911). В библиотеке были 31 инкунабул и 1 фрагмент.

Многие инкунабулы имеют владельческие записи, где упоминаются итальянские и французские города, как Падуя, Мантуя, Песаро, Ницца, Париж и др. К сожалению, большинство записей не датировалось владельцами, а датировка их лишь приблизительно может быть восстановлена палеографическим методом или идентификацией личности владельца. Например, на экземпляре „Канона" Ибн Сины (Неаполь, 1491 г.) мы находим следующие пометы:

1. Кн. 2, л. 6б: Ex libris Q.V. Anfloo. Запись полустертая, датируется нами приблизительно XV-XVI вв.

2. Кн. 1, л. 50б: משה היילפרון הרופא בהרר אברהם שלמה היילפרון הרופא זל (Моше Гайльперон (?) врач сын рабби Аврахама Шеломо Гайльперона (?) врача, да будет память о нем вечна). Запись сделана ашкеназским полукурсивом и датируется нами приблизительно XVII-XVIII вв.

3. Кн. 3, л. 1а, 193б; кн. 4, л. 7а, 96б: ряд записей одного и того же лица – Эфраима бен Моше Бисселихеса. Приведем одну из них (кн. 4, л. 7а): זאת המנחה אשר נשלח לי מאחי נצמד בלבבי. מוה מרדכי ליב מפאריז... והגיע לידי ביום עשק ערח אלול תר עו לפק. אנכי הצעיר הק אפרים בר משה ביסלחיס יצו מקק בראד. (Это дар, который был послан мне моим братом, близким моему сердцу моим учителем рабби Мордехаем Лейбом из Парижа. И попал ко мне в вечер святой субботы, в вечер начала месяца элула 576 года по малому счету (25 VIII 1816). Я молодой и незначительный Эфраим сын рабби Моше Бисселихеса, да хранит его Господь. Из святой общины Броды).

Мордехай Лейб Бисселихес (конец XVIII в.-1851) – издатель средневековой еврейской литературы. В Париже занимался изучением и изданием еврейских рукописей Парижской Национальной библиотеки. Впоследствии вернулся на родину в Броды и продолжал издательствую деятельность вместе с братом Эфраимом.[4]

4. Кн. 3, л. 1а: מספרי המשכיל ר מענדיל לאנדיסבארג (Из книг просвещенного раввина Менделя Ландесберга). Мендель Ландесберг (1786-1866) – филантроп и библиофил, жил в Кремнице. Часть его библиотеки после смерти владельца приобрел М.А.Л. Фридланд.[5]

5. Печать коллекции М.А.Л. Фридланда.

6. Печать Азиатского музея.

На сегодняшний день коллекция еврейских инкунабулов ЛО ИВАН СССР полностью описана. Опубликован каталог с публикацией текстов колофонов и владельческих записей.[6]

Примечания

[1] הברמאן, א.מ. אונקונבולה. - האנציקלופדיה העברית כללית, יהודית וארצישראלית כ ב. - ירושלים-תל-אביב, תשכ"ד. טור 985.

[2] Хвольсон Д.А. Еврейские старопечатные книги. (СПб., 1896), с. 3

[3] Meyer H.M.Z. Incunabula. - Encyclopedia Judaica. Jerusalem, 1971, vol. 8, col. 1335-1344.

[4] Бизлихес или Бисселихес, Мордехай Лейб. - Еврейская энциклопедия. СПб., Б.г., т. 4, стб. 555.

[5] Ландесберг. - Там же, т. 10, стб. 32.

[6] Каталог инкунабулов на древнееврейском языке библиотеки Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР / Сост. С.М. Якерсон, отв. ред. И.Ш. Шифман. Л., 1985, 107 с. с ил.

S. Yakerson

HEBREW INCUNABULA

On the collection of the Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR

The paper deals with the problems of origin of Jewish book-priting in Western Europe. It shows the staff of first Jewish printing houses, the formation of original typographical vocabulary and the library of the Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR.

The article stresses the influence of the Renaissance on the selection of published editions and partial orientation of Jewish printers on Christian readers.

А.В.Пайкова

ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ РАВВУЛЫ (VI в.) КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ РАННЕХРИСТИАНСКОГО ИСКУССТВА

Сирийские рукописи скромны по своему художественному оформлению. Среди них нет ни пышно и богато украшенных рукописных книг, какие хранятся в персидских и арабских собраниях, ни ярких и праздничных изображений, какими славились мастера грузинской и армянской миниатюры. На их листах не встретишь нежных и благородных рисунков западных манускриптов,[1] не увидишь и украшений, подобных инициалам византийских и древнерусских кодексов, оформленных в историзованном или причудливо-фантастическом стиле тератологии. Пурпур и золото заменяла сирийцам, как правило, киноварь,[2] а сложный и вычурный орнамент – простая плетенка в виде крестов и квадратов.[3] И тем не менее иллюминованные сирийские рукописные книги неизменно привлекали внимание искусствоведов, так как в них содержатся наиболее древние образцы христианского книжного искусства. Нет, пожалуй, ни одного сколько-нибудь подробного исследования в этой области, в котором бы не упоминались сирийские рукописи, в первую очередь Четвероевангелие Раввулы 586 г.

Истоки христианского искусства восходят ко II–III вв. н.э., когда первые христианские художники начали украшать стены и своды катакомб, а также находившиеся там надгробия мозаичными и фресковыми изображениями. Эти изображения были призваны служить как чисто декоративным целям, так и воплощению идей христианского учения. Поскольку на первых порах своей истории христианство подвергалось гонениям со стороны официальной власти, его идеи могли быть выражены лишь иносказательно, в виде символов и аллегорий. Позднее появились изображения библейских событий, таинств литургии и основных образов христианской иконографии – Иисуса Христа и Богоматери. Вся эта сложная система образов и представлений – от простейшего знака-символа до высоких образцов портретного искусства, от схематичной отвлеченной притчи до реалистической, полной жизни жанровой сценки – нашла отражение на листах христианской рукописной книги.

Одним из важнейших древнехристианских символов был крест в самых разных его формах: и простейшее монограмматическое изображение в виде буквы X, и несколько промежуточных все усложняющихся монограмм, и, наконец, прямое изображение самого креста.

Первое изображение креста относится к концу IV–началу V в., когда христианство стало государственной религией. Но, начав изображать крест, христиане далеко не сразу перешли к изображению распятия в его полном виде. У подножия или в центре пересечения балок креста они сперва изображали агнца, символизировавшего Иисуса Христа, и лишь на следующем этапе появилось изображение распятия с фигурой Спасителя.

Древнейшим рукописным памятником, сохранившим это изображение, и явилось упомянутое Четвероевангелие 586 г. Оно было переписано и украшено в Месопо-

тамии в монастыре св. Иоанна в селении Загба монахом Раввулой. С 1447 г. хранится в библиотеке Лауренциана во Флоренции (Syr.Cod. 56).[4] Этот кодекс занимает в истории мировой рукописной книги совершенно особое место. Кроме древнейшего изображения распятия, в нем содержится и самое раннее в истории христианского искусства изображение евангелистов. Здесь имеются все три основных типа изображений евангелистов, сложившиеся в христианской иконографии: 1) стоящий евангелист (александрийский тип); 2) сидящий и жестикулирующий или читающий вслух евангелист (антиохийский тип) и 3) сидящий или размышляющий евангелист (эфесский тип).[5]

На листах уникального сирийского списка находятся и самые ранние из дошедших до нас образцов художественного оформления канонов.

Каноны - это составленные Евсевием Кесарийским (264-340) специальные цифровые таблицы. В них под соответствующими номерами перечислены те разделы канонических Евангелий, которые совпадают сначала у всех четырех евангелистов (канон 1), затем у трех - у Матфея, Марка и Луки (канон II), у Матфея, Луки и Иоанна (канон III), у Матфея, Марка и Иоанна (канон IV); наконец, у двух - у Матфея и Луки (канон V), у Матфея и Марка (канон VI), у Матфея и Иоанна (канон VII), у Марка и Луки (канон VIII), у Луки и Иоанна (канон IX).

Канон X повторяется четырехкратно: канон X Матфея, канон X Марка, канон X Луки, канон X Иоанна. В нем перечислены последовательно разделы, в которых „каждый евангелист о некоторых деяниях только один говорил и писал".

Листам канонов обычно предшествует Послание Евсевия Кесарийского епископу Карпиану, в котором он объясняет цели и принципы составления своих таблиц. Следует отметить, что таблицы в сирийской традиции не идентичны греческим. Это различие объясняется в первую очередь тем, что неодинаково деление текстов на разделы. Число разделов в сирийских Евангелиях - 1389 - значительно больше, чем в греческих, где их 1165.[6] Очевидно, поэтому в греческих, сирийских, армянских и других рукописях таблицы занимают разное количество листов. Так, в византийской традиции „каноны могут помещаться на десяти или семи листах, и в зависимости от такого набора листов рукописи можно разделить на две группы".[7] Восемь-десять листов занимают хораны армянских кодексов.[8] В Евангелиях же Раввулы таблицы канонов размещаются на 19 листах.

Очень рано, судя по сирийским Евангелиям, установилась традиция художественного оформления канонов с помощью архитектурных мотивов - колонн с апсидами, аркад, беседок, кивориев и т.д., внутри которых размещался текст, а по сторонам - изображения. Колонны украшались орнаментом, а арки венчались изображениями ваз и фонтанов, цветов, растений, птиц, сидящих в гнездах, клюющих плоды, плывущих вниз по аркаде и т.д. В сирийском Четвероевангелии насчитывается семь или восемь таких разновидностей архитектоники.

Этот художественный прием, которым охотно пользовались мастера сирийской, грузинской, армянской и византийской рукописной книги, уходит корнями в античное искусство.

Исследователи возводят эту традицию к образу римской триумфальной арки, преобразованное изображение которой было использовано еще до составления Евсевием Кесарийским его таблиц в оформлении саркофагов III в., античных терракот II в. и т.д.[9] Подобные архитектурные композиции были широко распространены и на пластинах из слоновой кости.[10]

В миниатюрах Четвероевангелия Раввулы события евангельской истории изображены с такой полнотой, какой нельзя найти ни в одном относящемся в этому времени памятнике искусства. В многочисленных виньетках при канонах и в семи больших лицевых миниатюрах заключены основные сцены, связанные с жизнью и чудесами Иисуса Христа: „Благовещение", „Рождество", „Крещение", „Ирод, сидящий на троне", „Избиение младенцев", „Воскрешение дочери Иаира", „Исцеление слепого", „Чудо в Кане Галилейской", „Причащение", „Вход в Иерусалим", „Пилат, сидящий на троне" („Суд над Спасителем"), „Распятие", „Воскресение" и т.д.

Характерной чертой этой рукописи является параллелизм Ветхого и Нового Заветов - прием, заключавшийся в сопоставлении ветхозаветных сказаний с идея-

ми и событиями новозаветными. Наряду с перечисленными евангельскими сюжетами здесь помещены изображения ветхозаветных персонажей – пророков, Больших и Малых, а также Моисея и Аарона, Давида и Соломона, Самуила и Иисуса Навина и, наконец, Иова.

Некоторые исследователи считали этот параллелизм в рассматриваемом нами кодексе лишенным всякой внутренней логики. Так, Н. Покровский писал: „Над изображением Крещения Спасителя изображен почему-то Соломон, над Благовещением Пресв. Богородицы – Иисус Навин, при изображении Входа в Иерусалим совсем нет указания на проповедь, хотя прямой повод к нему дан в тексте Евангелия".[11]

На этом основании им было сделано крайне пессимистическое предположение о том, что „миниатюрист, зная приемы византийской иконографии и имея под руками образцы, недостаточно понимал их внутреннее значение и низвел миниатюры на низшую ступень бессвязных декораций".

Подражательный характер сирийских миниатюр отмечал также Н.П. Кондаков: „Небрежная грубость или техническая неумелость исполнения и, напротив, искусство композиции указывают на то, что миниатюрист должен был пользоваться готовыми оригиналами."[12]

Поддерживая мнение о подражательном характере сирийских миниатюр, С.А.Усов пытался подкрепить его тем, что нашел, как он считал, в пользу этого мнения фактический довод. Отмечая, что над воином, поражающим в бок распятого Христа, греческими буквами написано λογινος, а начертанный на верхнем конце креста еврейский титул „сей есть царь Иудейский" приходится не только на древо, но и по бокам его (на небо)", он пишет далее: „Мне кажется, что это мог сделать Рабула лишь в том случае, если он, будучи искусным писцом, вовсе не знал ни по-гречески, ни по-еврейски, а, не имея переводов этих слов, копировал их, не понимая смысла. При копировке надписи над крестом он не сумел сделать узкую надпись на древе, и она вышла на поля".[13]

Было бы неверным отрицать, что сирийские раннесредневековые миниатюристы пользовались в своей работе какими-то образцами. Их искусство, воплощенное в столь завершенных формах, не могло возникнуть сразу „ ex nihilo". Однако, используя готовые образцы, они привносили в свое исполнение, как мы увидим далее, ряд специфически сирийских элементов, отражающих жизнь, культуру, быт и расовые черты своего народа. И уж тем более неправомерно обвинять сирийских художников в „бессмысленном копировании", „бессвязном подражании" и т.д.

Укажем в первую очередь на недоразумение, на котором было основано рассуждение С.А. Усова. Надпись на кресте, о которой он упоминает, сделана не на еврейском, а на сирийском языке, следовательно, говорить о „бессмысленном копировании" в этом случае нет оснований.

Вернемся к тезису о „бессвязном подражании" при исполнении маргинальных миниатюр при канонах, сформулированному Н. Покровским. Первый источник, к которому следует обратиться для сравнения, это найденное в 1879 г. в Россано Евангелие на греческом языке, относящееся, как и рукопись Раввулы, к У1 в. К сожалению, эта книга сохранилась не полностью. Из четырех Евангелий она содержит лишь Евангелия от Матфея и от Марка. Утрачены также конец Послания Евсевия и каноны, т.е. наиболее интересная для нашего сравнения часть. Сохранившиеся миниатюры составляют цикл из 14 независимых от текста сцен, иллюстрирующих новозаветную историю в целом. При этом набор их сильно отличается от сирийского. На десяти листах из этих 14 евангельские сюжеты занимают лишь верхнюю треть страницы, на нижних же двух третях нарисованы четыре прямоугольника, в которые вписаны тексты из псалмов и пророков, соответствующие изображенным наверху сценам. Над каждым из прямоугольников словно над кафедрой возвышается изображение пророка. Тексты пророчеств являются как бы пояснением к евангельским сценам.[14] Таким образом, здесь действительно отчетливо видна неразрывная связь между верхними (евангельскими) и нижними (ветхозаветными) изображениями, причем образы некоторых пророков повторяются по нескольку раз.

Совершенно иной принцип построения иллюстраций в Евангелии Раввулы. Большая часть их, как мы уже говорили, размещается на листах канонов по бокам

архитектурной рамы или иногда вместо текста – внутри нее. Композиция иллюстративного материала предполагает, как правило, условное деление листа на три горизонтальных поля. На нижнем помещены изображения цветов, растений, животных и птиц, символизирующих идеи христианства, среднее поле отведено непосредственно евангельским сюжетам, а верхнее посвящено пророкам. На первый взгляд может показаться, что между рисунками, помещенными на одном листе, действительно нет ничего общего. Чтобы убедиться, что это не так, попытаемся рассматривать изображения в иной последовательности, чем это делают обычно: не в вертикальном направлении, а в горизонтальном, не от верхнего изображения к нижнему – на одном листе, а от верхнего к другому верхнему же (и от одного нижнего – к другому) на соседних листах по мере следования их один за другим. В таком случае евангельские сюжеты развернутся в последовательную цепь событий, соответствующую хронологически новозаветной истории, а ветхозаветные персонажи (начиная с Моисея и кончая Малахией) составят последовательный ряд лиц, объединенных идеей пророчества. В самом деле, все изображенные лица, кроме Иова, – пророки. Иов же включен в этот ряд как единственный из людей, с которым, по преданию, говорил бог, следовательно, такой же, как они, носитель и передатчик божьего слова.

Теперь, когда определилась закономерная последовательность в изображении отдельных лиц и сцен из Ветхого и Нового Заветов, легко улавливается и логика параллелизма. Цель такого параллельного изображения в том, чтобы противопоставлением иллюстраций к евангельской истории иллюстрациям к пророческим писаниям подчеркнуть идею, что пророчество ведет к предречению появления Спасителя не на ветхозаветной, а на евангельской почве. Эта идея выражалась от имени Христа уже в самом Евангелии. „...и сказал им: вот то, о чем я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о мне в законе Моисеевом и в пророках и в псалмах" (Лук. 24:44). И далее: „...начав от Моисея, из всех пророков изъяснил им сказанное о нем во всем Писании" (Лук. 24:27).

Большинство ветхозаветных историй рассматривалось христианской церковью как символы евангельских историй. Параллельным построением иллюстраций еще раз наглядно выражалась „чрезвычайно важная для новозаветной идеологии мысль о том, что история ветхозаветных царств до воплощения Христа не имела самостоятельной ценности, а была лишь предуготовлением к этому событию".[15]

Идея параллелизма использовалась не только при иллюминировании евангелий, но также и некоторых книг из Ветхого Завета, в частности Псалтири, а позднее нашла применение в иконографической композиции „Деисус" и в процессе сложения иконостаса, где один из чинов составляют иконы ветхозаветных пророков.

В оформлении Четвероевангелия Раввулы следует отметить специфически сирийские черты. Так, в обрамлении канонов наряду с полуциркульными арками изображены и арки подковообразной формы. Исследователи считают, что такая форма появилась на листах сирийских, греческих и армянских кодексов как отражение конструкции, известной в сиро-палестинской архитектуре.[16]

Как своеобразную черту сирийских рукописей отмечают особый вид кивория с верхом в виде конуса и с необычно изгибающимися боками, на котором растут цветы и зелень и прогуливаются птицы.[17]

Мы уже говорили, что в рукописи Раввулы сохранилось первое известное в христианской иконографии изображение евангелиста, пишущего Евангелие. Он сидит под аркой фантастического, как считает Д.В. Айналов, сооружения. Под соседней аркой такой же конструкции сидит другой евангелист. Сидящие евангелисты – это Матфей и Иоанн. Лука и Марк изображены стоящими в архитектурных фронтисписах, сходных с предыдущими. Необычность этих конструкций состоит в том, что вместо простой дуги, покоящейся на нескольких колоннах, появляется сооружение, состоящее также из нескольких колонн и апсиды. Однако две боковые колонны заменены здесь новыми, довольно причудливой формы апсидами, каждая из которых опирается в свою очередь на две колонны. Под этими боковыми апсидами и помещаются евангелисты. Д.В. Айналов считает такой тип обрамления разновидностью „то более простой, то более сложной, но



Сирийское евангелие Раввулы. Евсевиевы каноны.

всегда сохраняющей фантастический характер архитектоники античных стенных росписей".[18]

Нам представляется, однако, возможным объяснить этот „фантастический" архитектурный мотив исходя из вполне реальных особенностей сирийской архитектуры. Одной из характерных черт многих базилик Сирии У-У1 вв. являются башни по сторонам входа, заключающие в себе лестницы на портики и хоры. Башни эти могут быть или отделены от собственно входного пространства, или объединены с ним.[19] Не являются ли построения, обрамляющие изображения евангелистов на листах сирийской рукописи, стилизованным отражением башенной конструкции сирийских храмов?

Среди больших миниатюр Четвероевангелия Раввулы особый интерес представляет „Распятие", самое древнее из сохранившихся воплощение этого сюжета в живописи. В отличие от двух более ранних изображений – на барельефах врат

базилики св. Сабины в Риме и на таблетке слоновой кости Ватиканского музея – тема распятия получила здесь наиболее полное иконографическое развитие. Если на дверях базилики Сабины содержится лишь как бы намек на событие, если на таблетке появляются только некоторые детали, то в миниатюре сцена представляет подробно разработанную композицию, в которой нашел отражение весь фактический материал евангельского предания. На фоне двух гор, освещенных луною и солнцем, изображены три простых (без всяких подножек и перекладин) креста, на которых распяты Иисус Христос – в центре, а по сторонам его – разбойники. На земле слева от Христа – воин с мечом на перевязи, копьем прободающий бок его, а справа – человек, подносящий губку, пропитанную уксусом. В центре изображения, у ног Христа, три воина делят его одежду, разыгрывая по жребию (угадыванием числа поднятых пальцев). У подножия креста благоразумного разбойника (слева) лицом к Христу стоят Богоматерь и апостол Иоанн, а с противоположной стороны, у подножия креста злого разбойника, – три женщины: Мария Магдалина, Мария, мать Иакова, и Саломия.

Описанная композиция представляет один из ранних примеров широко распространенного в средневековой живописи приема выделения центрального персонажа. Этот прием состоял в том, что значительность основного персонажа подчеркивалась не только его центральным положением, но и тем, что к нему обращены второстепенные лица, размещенные справа и слева от него, так что их взоры, устремленные к центру изображения, направляют к нему и внимание зрителя.[20]

Вся сцена распятия занимает две верхние трети листа, нижняя часть которого отведена событиям, свершившимся после воскресения. Исследователи отмечают в этой и других миниатюрах черты античного искусства. Так называемый радужный орнамент, составленный из ромбов, окрашенных в разные цвета, переходящие от темных к более светлым, так что создается впечатление радужного эффекта,[21] изображение гор и деревьев в тонах воздушной перспективы, т.е. лиловых и голубых,[22] отблески луны и солнца на облаках, исполненные в манере иллюзионистической техники,[23] зеленые тени, падающие от фигур на желтую землю, – все эти цветовые приемы являются эллинистическим наследием в творчестве сирийского каллиграфа и живописца.

Головы фигур по античному образцу окружены цветными нимбами – голубыми, желтыми и золотыми, но как местная черта, свойственная сирийскому Востоку, отчетливо проявляется любовь к красному, господствующая „в деталях, одеждах – даже ангелов, нимбах, зареве и пр.".[24]

Интересен факт двоякого изображения Христа в рассматриваемом кодексе. В некоторых сценах он представлен юношей – безбородым или с небольшой бородкой, с рыжеватыми кудрявыми волосами. В других же случаях портреты Христа резко отличаются от античного образца, представляя ранний тип древнехристианского искусства с характерными местными чертами:[25] длинные черные волосы его падают на плечи, густые, пышные пряди частично закрывают лоб, так что он кажется узким.

Евангелисты, пророки, патриархи изображены в античных позах (греческий и римский жесты благословения) и одеждах (характерное расположение складок), но с длинными черными волосами, с бородами и темными глазами. Эти характерные черты внешности отражены и в сирийской легенде о нерукотворном образе Христа на плате св. Вероники[26], и на портретах погребальных мозаик Эдессы.[27]

Ярко выраженные черты, отличные от античных, отмечает Д.В. Айналов и в изображении Богородицы: „Продолговатый, сухощавый овал Богородицы, большие черные глаза, тонкий, удлиненный нос и маленькие тонкие губы настолько характерны по сравнению с античными цветущими и полными лицами хотя бы в рукописи Космы Индикоплова, что тип Богородицы Сирийского Евангелия становится точкой отправления при изучении женского типа вообще в мозаиках Равенны и других памятниках неизвестного происхождения".[28]

Говоря о Четвероевангелии Раввулы, нельзя не вспомнить и другие манускрипты, также сохранившие специфически сирийские черты и оригинальные иконографические образы, которые могут представить интерес для историков-искусствоведов.

К Четвероевангелию Раввулы примыкает близкое ему и по времени (VI в.), и по характеру оформления сирийское Евангелие, хранящееся в Парижской Нацио-

нальной библиотеке (Syr. № 33). Так же, как в рукописи 586 г., иллюстрации располагаются по сторонам канонов, хотя архитектоника последних более проста и не изощренна по сравнению с образцами, данными Раввулой. И самый выбор сюжетов – „Благовещение", „Исцеление искривленной", „Чудо в Кане Галилейской", „Приход жен мироносиц ко гробу" и др., – и их художественное воплощение во многом совпадают. В лице Богородицы, еще округлом и полном, уже проступают черты восточного типа: черные глаза, продолговатый нос, тонкие губы. Тип Христа, имеющего небольшую раздвоенную бородку и пышные каштановые волосы, падающие на плечи, тоже близок к историческому.[29]

Некоторые сирийские рукописи содержат редкие иконографические типы и композиции. Так, один из примечательных образов Богоматери („Взыграние") восходит к сирийской Книге псалмов 1203 г. Британского музея (Add. 7154, fol. 1 v.), где находится самое раннее изображение Богоматери с играющим ребенком.[30]

Необычна композиция „Рождества" в Евангелии ХП в. Британского музея (Add.7169, № 25). В византийской рукописной традиции Богоматерь возлежит обычно возле младенца, а ниже в задумчивой позе сидит Иосиф. В сирийской же миниатюре младенец помещен отдельно в верхней части листа, а ниже изображены стоящими Богоматерь и Иосиф.[31]

К редким иконографическим вариантам относятся сцена „Евхаристии" в Евангелиарии ХШ в. Британского музея (Add. 7170, № 26), где Христос изображен сидящим, тогда как обычно в этой сцене он стоит,[32] и „Крещение" в рукописи ХШ-Х1У вв., где Иоанн представлен в оригинальной композиции вместе с учениками.[33]

Сирийский колорит угадывается в антураже некоторых вполне традиционных сцен, таких, как „Поклонение волхвов", где Богоматерь восседает в сирийском плетеном кресле,[34] или „Тайная вечеря" некоторых армянских и латинских кодексов с круглым плоским столом, тип которого связывают с обычаями и бытом сирийцев.[35]

Кроме отдельных иконографических композиций, сирийцы выработали и свои стилевые приемы. Говоря о развитии художественных школ в Византии, В.Н. Лазарев отмечает, что в ее искусстве можно выделить два основных направления: аристократическое, покоящееся на эллинистических традициях, и народное, исходной точкой которого было восточнохристианское, главным образом сирийское и малоазийское, искусство.[36]

Но и в самой Сирии развивались параллельно те же два направления. Первое опиралось на классические образцы, второе же возникло в глухих уголках, удаленных от воздействия высокоразвитого, богатого разнообразными художественными и техническими средствами выражения византийского искусства. Рассчитанное на народные вкусы, оно прибегало к соответствующим художественным эффектам – ярким и броским краскам, резким жестам и излишне подчеркнутым позам, к грубоватому юмору, отличаясь при этом статичностью композиций и простотой, а подчас и примитивностью рисунка. К этому художественному направлению могут быть отнесены миниатюры Евангелия ХП в. Британского музея (Add. 7169, № 25),[37] Евангелия ХУП в. из библиотеки Лауренциана во Флоренции, поздние, но исполненные по древним образцам миниатюры Евангелиария Института востоковедения (Диттрих 1).[38]

В примитивном стиле народного искусства выполнены также иллюстрации к сборникам заклинаний. Эти рукописи считаются чрезвычайно редкими. Две из них хранятся в ленинградских собраниях (Институт востоковедения, основной фонд, № 4; ГПБ, сирийская новая серия, № 18)[39] и 4 – в Матенадаране.[40] Два кодекса с 27 иллюстрациями опубликованы Х. Голланчем.[41]

Рисунки к этим текстам хотя и примитивны по технике исполнения, однако не лишены своеобразной выразительности. Их плоскостно-графический характер обусловлен полным отсутствием элементов, создающих ощущение объемности. Сочетание линий, слагающих контур изображения, порой почти приближается к орнаменту. Так, изображение евангелистов здесь не что иное, как четырехкратное повторение в определенном порядке одинаковой комбинации линий, перемежающихся декоративными элементами в виде плоских заливок. И даже начертания имен евангелистов воспринимаются в таком рисунке как звенья орнамента.[42]

По замыслу эти иллюстрации столь же наивны и непосредственны, как и самые тексты. В текстах содержатся заклинания от всевозможных опасностей, которые окружают человека. На картинках появляется все то, против чего эти заклинания обращены: если это анафема дурному глазу – изображен дурной глаз; если заговор против лунатизма – изображены духи лунатизма в виде смешных человечков с длинными торчащими волосами; заклинания против животных – различные породы животных; заклятие оружия – набор оружия. Несмотря на свой условный характер, эти изображения вызывают и некоторый этнографический интерес.

Таким образом, сирийские рукописи при всей внешней скромности их художественного оформления представляют большую ценность для историка-искусствоведа. По ним можно проследить основные моменты в пятнадцативековой истории иллюстрированной сирийской рукописной книги: от изображения простого креста на заглавном листе одного из древнейших кодексов – „Церковной истории" Евсевия Кесарийского (462 г.) – до детально разработанных композиций христианской иконографии в Евангелии Раввулы и других памятниках сирийской средневековой книжности, – а также образцы народного искусства, отраженные в рукописях ХУШ–ХХ вв.

П р и м е ч а н и я

[1]П и г у л е в с к а я Н.В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда. – ПС, Л., 1960, вып. 6(69), с. 7.

[2]Как свидетельствуют сирийские источники, сирийцы знали приемы хризографии и умели пользоваться ими. Однако золотом и серебром они выполняли лишь редкие кодексы – Евангелия и Евангелиарии, предназначенные для употребления во время церковных служб в большие праздники. Образцы таких кодексов хранятся в некоторых собраниях рукописей (М е щ е р с к а я Е.Н. Сирийская рукописная книга, с. 75–77 (Машинопись)).

[3]Образцы орнаментов см.: W r i g h t W. Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838. London, 1872, p. III, p. VIII, XVII; L e r o y J. Les manuscrits syriaques à peintures, conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient. Paris, 1964, vol. II, p. 2–13.

[4]Описание миниатюр и сами миниатюры издавались неоднократно. Первое издание: A s s e m a n u s S.E. Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum Manuscriptorum Orientalium Catalogus. Florence, 1742. Последнее издание с обстоятельным исследованием принадлежит С.А. Усову: У с о в С.А. Сирийское Евангелие Лаврентианской библиотеки. – Труды Моск. археол. об-ва, М., 1886, т. XI, вып. II, с. 1–51.

[5]Три основных типа традиционного изображения евангелистов выделяет В. Хетч (H a t c h W.H. Facsimiles and descriptions of minuscule manuscripts of the New Testament. Cambridge, 1951, p. 33). См. также Л и х а ч е в а В.Д. Четвероевангелие XI века в собрании Ленинградской Публичной библиотеки. – Визант. временник. М., 1961, вып. 19, с. 150.

[6] G w i l l i a m G.H. The Ammonian sections, Eusebian canons and harmonizing tables in the Syriac Tetraevangelium. – Studia biblica et ecclesiastica, Oxford, 1890, vol. 11, p. 246.

[7]Л и х а ч е в а В.Д. Искусство книги: Константинополь XI в. М., 1976, с. 148.

[8]Д у р н о в о Л. Вступительная статья. – Армянская миниатюра (Альбом). Ереван, 1969, с. 26.

[9]N o r d e n f a l k G. Die spätantiken Kanontafeln. Göteborg, 1938, p. 123; К а з а р я н В.О. Черты эллинистических традиций в армянской

миниатюре. – Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока. М., 1978, с. 170.

[10] Лихачева В.Д. Искусство книги, с. 148.

[11] Покровский Н. Евангелие в памятниках иконографии. СПб., 1892, с. XXXIX.

[12] Кондаков Н. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1876, с. 71.

[13] Усов С.А. Сирийское Евангелие ..., с. 36.

[14] Усов С.А. Миниатюры к греческому кодексу Евангелия У1 в., открытому в Россано. – Труды Моск. археол. об-ва, М., 1881, т. XI, вып. 1, с. 39, 41.

[15] Вздорнов Г. Исследование о Киевской Псалтири. М., 1987, с, 54.

[16] Nordenfalk G. Die spätantiken Kanontafeln, S. 82; Марр Н.Я. Ереруйская базилика: Армянский храм в окрестностях Ани. Ереван, 1968, с. 32.

[17] Айналов Д.В. Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1900, с. 49. Такая форма кивория с конусом вместо арки повторяется в образе „темпиетто" в реплике Эчмиадзинского Евангелия 989 г. (Армянская миниатюра, рис. 5).

[18] Айналов Д.В. Эллинистические основы ..., с. 48.

[19] Якобсон А.Л. Армения и Сирия: Архитектурные сопоставления. – Визант. временник, М., 1976, вып. 37, с. 196.

[20] Лихачева В.Д., Лихачев Д.С. Художественное наследие Древней Руси и современность. Л., 1971, с. 26.

[21] А.Н. Свирин отмечает, что этот орнамент, известный по рукописи Диоскорида, встречается на коптской ткани, хранящейся в Государственном Эрмитаже, и в армянских рукописях вплоть до XVII в. (Свирин А.Н. Миниатюра древней Армении. М.; Л., 1939, с. 30).

[22] Айналов Д.В. Эллинистические основы ..., с. 51, 52.

[23] Там же, с. 51; Лазарев В.Н. Византийская живопись. М., 1971, с. 34.

[24] Кондаков Н. История византийского искусства ..., с. 71-72.

[25] Там же, с. 73.

[26] Айналов Д.В. Мозаики IV-V вв. СПб., 1895, с. 27, 28, примеч. 1.

[27] Segal J.B. Edessa „the Blessed City". Oxford, 1970, p. 1–3.

[28] Айналов Д.В. Эллинистические основы ..., с. 54; Редин Е.К. Мозаики равеннских церквей. – ЗВОРАО, СПб., 1897, т. IX, кн. 2, с. 29, примеч. 4, 5.

[29] Редин Е.К. Сирийские рукописи с миниатюрами Парижской Национальной библиотеки и Британского музея. М., 1896, 5–6.

[30] Лазарев В.Н. Византийская живопись, с. 291; Leroy J. Les manuscrits syriaques ..., vol. I, p. 295.

[31] Редин Е.К. Сирийские рукописи с миниатюрами ..., с. 8.

[32] Там же, с. 9, примеч. 3.

[33] Закарян Л. Взаимосвязи сирийской и армянской книжной живописи XIII–XIV вв. Ереван, 1978, с. 5.

[34] Кондаков Н. Иконография Богоматери. СПб., 1914, т. 1, с. 132.

[35] Loomis L. The table of the Last Supper. – Art Studies, 1927; № 5; Закарян Л. Взаимосвязи сирийской и армянской книжной живописи ..., с. 4.

[36] Лазарев В.Н. Византийская живопись ..., с. 220, 221.

[37] Редин Е.К. Сирийские рукописи с миниатюрами ..., с. 7–11.

[38] Пигулевская Н.В. Каталог ..., с. 72–79.

[39] Там же, с. 124–130.

[40] Мещерская Е.Н. Сирийские заклинательные сборники из Матенадарана. – Палест. сборник, 1981, вып. 27(90), с. 93–105.

[41] Gollancz H. The book of Protection being a collection of charms. London, 1912.

[42] Ibid., Cod. A, pl. 4.

A.V. Paykova

THE TETRAEVANGELIUM OF RABBULA (VI A.D.) AS A SOURCE ON THE HISTORY OF THE EARLY CHRISTIAN ART

The article is devoted to the description of the Syrian Tetraevangelium of Rabbula as far as its art peculiarities are concerned. Particular consideration is given by the author to the decorative design of what is called the harmonizing Tables or the Eusebian Canons, which incarnates the principle of parallel representation of the scenes from the Old and New Testaments.

The article shows that the Rabbula's Gospel containing the earaliest of all preserved examples of the Christian iconography is an indispensable source for the history of the early Christian art.

В.Г. Пуцко

ТАБЛИЦЫ КАНОНОВ И МИНИАТЮРЫ ПЕРВОГО ТБЕТСКОГО ЕВАНГЕЛИЯ

Процесс взаимосвязи и взаимодействия византийской и восточнохристианской художественных традиций, как известно, очень активизировался в послеиконоборческий период, когда Константинополю пришлось буквально воссоздавать свое изобразительное искусство с учетом новых требований. На протяжении IX-X вв. прослеживается интенсивная переработка старых моделей как в монументальной живописи, так и в книжной миниатюре. Эти модели в большинстве случаев сохранили богатое наследие восточнохристианских художественных центров, находившихся в Малой Азии и в Египте. Если стенописи подчинены общей иконографической программе декора и соотнесены с архитектурными формами храма, то художественный декор кодекса тоже обычно не является просто суммой отдельных изобразительных и орнаментальных элементов, но мыслится как единое целое, и миниатюра занимает в нем строго определенное место. В указанный период наряду с константинопольскими скрипториями[1] весьма интенсивно работают провинциальные, продукция которых поражает своим разнообразием[2], а также мастера сопредельных христианских стран. Среди последних была Грузия. В истории ее книжного искусства четко выделяются периоды приверженности к местным традициям и усиливающейся экспансии константинопольского направления.[3] Происходит как бы обратный процесс. Показательно, что стремлением снабдить кодексы произведениями столичных византийских миниатюристов отличаются преимущественно грузинская аристократия и представители высшего духовенства.

Византинизирующая миниатюра - своеобразное явление в истории грузинского книжного искусства XI-начала XIII в. Она представлена замечательными памятниками, ныне в своем большинстве уже освещенными в специальной литературе. Особенно богато такими примерами книжное искусство Грузии XI в.[4] В этой группе кодексов, однако, несколько своеобразное место занимает так называемое Первое Тбетское Евангелие (Ленинград, ГПБ, собр. царевича Иоанна, № 212), датированное и локализованное благодаря записи. Его таблицы канонов и миниатюры представляют позднейшее дополнение к рукописи, скромное оформление которой резко отличается от поражающих блеском золота и виртуозностью исполнения орнаментов и изображений евангелистов. Сведения об этом Четвероевангелии разбросаны по многочисленным книгам.[5] Но „византийское" дополнение кодекса осталось как бы в тени, хотя оно заслуживает более пристального внимания.

Первое Тбетское Евангелие (называемое так в отличие от Тбетского Евангелия, переписанного в 1161-1178 гг. и украшенного серебряным чеканным окладом) входит в состав собрания царевича Иоанна Грузинского, в числе рукописей и книг которого в 1880 г. поступило в Публичную библиотеку в Петербурге.[6] В литературу оно было введено А.А. Цагарели, давшим детальное описание этого литургического кодекса и перевод памятных записей.[7] По поводу последних исследователь заметил: „Редко приходится библиографу иметь удовольствие видеть и описать такой роскошный экземпляр рукописи из отдаленной эпохи, как Тбетское Четвероевангелие, снаб-

женное всеми сведениями, которые желательно и необходимо знать науке о рукописи; и если чего-нибудь недостает, то это история его существования в течение длинного ряда веков".[8] Из переведенных А.А. Цагарели записей наиболее существенны две. Одна из них, сделанная в начале указателя дневных евангельских чтений, гласит: „Написана св. книга сия в церкви [соборе] свв. апостолов в Тбети, по прошествии от сотворения мира [?] хроникона 215 [=995 г. по Р. Х.], рукою двух писцов ... Давида и Архипа ..., а переплетена рукою достопочтенного священника Стефана".[9] Запись на л. 2 об. говорит о том, что четвертый епископ Самуил „[видел] книгу сию, Четвероевангелие, и нашел ее написанную и украшенную со всею заботливостью, но без изображений [евангелистов] и без полусводов, решился с большими затратами выписать их из Греции, из великого царственного города [Цареграда], и вставил их в это св. Евангелие".[10] Писцы Давид и Архип упоминают о себе и в других записях, указывая на то, что Евангелие переписано при царе Давиде Куропалате. Запись, говорящую о заказе епископом Самуилом таблиц канонов и миниатюр, А.А. Цагарели определял как сделанную не позднее XI-XП вв.

Рукопись привлекали В.В. Стасов и И. Стржиговский,[11] но впервые ее художественное убранство было описано только Р.О. Шмерлинг, датировавшей его XI в.[12] О Первом Тбетском Евангелии затем упоминали Г. Бухталь и О. Курц,[13] Ш.Я. Амиранашвили,[14] В.Н. Лазарев.[15] Интересовал кодекс и исследователей грузинского перевода Евангелия.[16] Памятник был представлен на выставке „Искусство Византии в собраниях СССР", в каталоге которой таблицы канонов и миниатюры отнесены к первой половине XI в. Таковы итоги, нашедшие отражение в литературе за целое столетие. Предметом монографического изучения кодекс не являлся, и место сделанных епископом Самуилом дополнений в сущности остается невыясненным, хотя они дают материал, одинаково важный для истории грузинского книжного искусства и для изучения продукции константинопольских скрипториев. Именно об этих таблицах канонов и миниатюрах пойдет речь.

Первое Тбетское Евангелие - пергаменный кодекс размером 24 x 19.5 см, состоящий из 325 листов; текст переписан асамтаврули в два столбца, указатель евангельских чтений в конце рукописи писан нусхури красными и темно-коричневыми чернилами. На вшитых позднее листах находятся таблицы канонов (л. 1-2) и две миниатюры, представляющие евангелистов Марка (л. 87 об.) и Луку (л. 141 об.). Миниатюры с изображениями евангелистов Матфея и Иоанна Богослова в составе кодекса не сохранились. Рукопись заключена в дощатый, покрытый кожей переплет. Таблицы канонов и обе миниатюры типологически не выпадают из круга константинопольских произведений книжного искусства, с которыми их следует сопоставить.

На л. 1 находится таблица канонов классического византийского типа с теми особенностями орнаментального заполнения, которые выявляют индивидуальность решения почти каждого произведения столь же высокого художественного уровня. Довольно массивный антаблемент поддерживают три пары киноварных колонок, двухъярусных, из которых каждая пара завершается одной широкой капителью. Колонки нижнего яруса опираются на высокие базы и завершаются синими коринфскими капителями с выделенными пробелами деталями; капители колонок верхнего ряда изумрудно-зеленые с красно-фиолетовым импостом. Антаблемент прямоугольной формы с большой полуциркульной аркой, трактованной в виде широкой орнаментированной полосы с мотивом стебля с зелеными и синими листьями аканта; этот же мотив заполняет обрамление антаблемента, верхние углы, внутреннее пространство которых отграничено узкой зеленой полоской и заполнено трилистными кринами с синими и зелеными лепестками. Пространство арки, в нижней части которого три маленьких „прорезных" тимпана, заполняет орнаментальный мотив, образованный стеблем кольца с чередующимися рядами двух синих и среднего зеленого кринов; обрамление тимпанов имеет вид очерченной двумя линиями изумрудного оттенка полоски с расположенными вдоль них

крохотными полукружиями в цвете материала с вписанными в них зелено-золотыми полукрестиками; пространство между этими полукружиями залито густой синей краской, а по ней нанесен золотом и белилами легкий геометрический орнамент. Тончайшее выполнение этой разнообразной орнаментации по золотому фону создает иллюзию мерцания золота. Вверху изображены два павлина по сторонам шишки пинии. Обычные бутоны – на углах и на выступающих частях архитрава.

Две другие таблицы канонов занимают один книжный разворот (л. 1 об.-2), поэтому имеют соотнесенную между собой типологическую схему декора обрамлений, тогда как орнаментальное наполнение обнаруживает весьма существенные различия не только в отдельных деталях, но и в самом характере орнаментации. В обрамлении одной таблицы канонов преобладает геометрический орнамент, в обрамлении другой – растительный. Хотя листы с таблицами канонов сильно обрезаны внизу и несколько меньше с боков, вследствие чего оказалось нарушенным распределение композиции на странице, сами таблицы при этом пострадали в весьма несущественных деталях. Не исключено, что обрезка листов производилась при позднейших реставрациях рукописи, однако основное изменение первоначального формата было сделано уже при приспособлении привезенных из Константинополя изображений к размерам существовавшего грузинского кодекса, который не был доставлен в византийский скрипторий.

Обрамление второй таблицы канонов (л. 1 об.) при общем структурном сходстве с первым обнаруживает следующие существенные отличия: колонки одноярусные, темно-изумрудного цвета с синеватым оттенком и белыми прожилками, имитирующие каменные, двойные, перевязанные посредине (по контуру обведены тонкой золотой линией); базы колонок светло-зеленые с желтыми деталями. Антаблемент достаточно легкий и нарядный, заполненный тончайшей орнаментикой преимущественно геометрического характера. Преобладает золото, на фоне которого мерцают вкрапления синего, зеленого и белого, создавая иллюзию дорогих перегородчатых эмалей. Пространства, отделенные многосложным обрамлением антаблемента из трех орнаментальных полос и аналогичным обрамлением арки, заполнены стилизованными зелеными акантовыми листьями. Мотив орнаментики обрамления характеризуется крестовидными геометрическими фигурами, образующими цепь средней, более широкой полосы, и две более узкие полоски, заполненные рядом многократно повторяющегося четырехлепесткового цветка-розетки. Внутреннее поле арки с четырьмя окнами-тимпанами, обрамление которых составляют средний и крайний мотивы таких же, но более узких полос, заполнено тремя круглыми розетками. Средняя значительно больших размеров, чем две другие, со вписанными в четыре кольца в каждой зелеными кринами, с заполняющими пространство между кольцами голубыми широкими листьями и с равноконечным крестом в центре круга. Пространство между указанными круглыми розетками украшено подобным же мотивом, умело приспособленным к иным геометрическим фигурам. Большая круглая розетка имеет более сложную орнаментацию, но весьма ясную по своей основной схеме: в центре находится восьмилепестковый цветок желтоватого оттенка, окруженный восьмью кольцами с голубыми и зелеными кринами. Как неприменная принадлежность таблицы канонов здесь присутствуют растительные побеги, произрастающие из пяты арки, полураскрывшиеся бутоны на углах и пара птиц по сторонам растения. Но наряду с этим встречается и более оригинальная деталь: укрепленные на колонках аркады кронштейны в виде птиц, держащих в клюве подвешенную на цепях вотивную корону. Точно такие же две вотивные короны являются принадлежностью таблицы канонов на л. 2.

Таблица канонов на л. 2, как уже было отмечено, с подобной же типологической схемой отличается не только характером орнаментального наполнения, но и цветовым решением: преобладает сине-голубая гамма, сочетающаяся с блеском золота и вкраплениями зеленого. Сходство колоннады делает излишним ее подробное описание; можно отметить лишь сине-зеленые капители с розовым импостом и бледно-зеленые базы. Антаблемент имеет по-

добную же декоративную арку, а ее обрамление – чередующиеся голубые широкие цветки и вписанные в голубые кольца зеленые крины. Внутреннее поле арки заполнено двумя равновеликими круглыми розетками, представляющими вариант увеличенных маленьких розеток предыдущей таблицы канонов. Пространство между этими розетками и в углах антаблемента наполняют те же орнаментальные мотивы, что и плоскость розеток, но в несколько другом сочетании друг с другом. Здесь, как и на описанной таблице канонов на л. 1. об., такие же растительные побеги с листьями плюща, цветки на углах, шишка пинии с птицами по сторонам вверху, кронштейны в виде птиц, держащих в клюве подвешенные на цепях вотивные короны.

Описания таблиц канонов Первого Тбетского Евангелия показывают, что это весьма типичные произведения константинопольского книжного искусства, получившие самое широкое распространение в XI–XII вв. и представленные многочисленными примерами на материале сохранившейся продукции византийских скрипториев. Сходные внешне, эти таблицы канонов при ближайшем рассмотрении распадаются на почти необозримое количество вариантов и вариаций, даже в рамках одной небольшой серии приходится говорить преимущественно о сходстве основной схемы, но отнюдь не о ближайшем сходстве орнаментального наполнения. Последнее, несмотря на то что художник располагает сравнительно небольшим числом мотивов, достигает удивительного разнообразия, производя впечатление невероятной сложности, и только внимательный глаз может заметить, как вся эта экзотическая растительность строго укладывается в геометрически правильную схему. Излишне здесь подробно говорить о том, что структура таблицы канонов в определенной мере зависит от распределения канонов согласия, серии таблиц. Именно эти обстоятельства отчасти предопределяют характер обрамлений таблиц канонов, однако ими не исчерпываются причины отмеченного разнообразия. Следовательно, необходимо принимать во внимание также эволюцию самого графического оформления таблиц. В какой мере она может быть прослежена? Постановка этого вопроса вызывается той причиной, что далеко не все рукописи византийских Четвероевангелий датированы на основании комплексного их изучения, поэтому хронология образцов не может быть абсолютной. Но все же надо попытаться уяснить, пользуясь хорошо известными примерами, хотя бы общие тенденции.

Воспользуемся образцами Национальной библиотеки в Афинах. Четвероевангелие № 56, датируемое серединой X в., имеет таблицы канонов с массивными, плотно орнаментированными колонками и с совершенно иным характером орнаментики, чем листы Первого Тбетского Евангелия.[17] Каноны Четвероевангелия № 2364 первой половины XI в. более сходны по своему типу: появляются изображения мраморных колонн, еще достаточно массивных и сохраняющих сходство с реальными; орнаментика антаблемента отличается большей четкостью форм; при заполнении плоскостей соблюдается принцип симметричности композиций; вверху появляется изображение птиц у фонтана либо водоема, но не на всех таблицах.[18] Такие особенности, как двухъярусная колоннада и двойные колонны, перевязанные посредине, а также сходная с большей на л. 1 об. розетка, появляются в декоре канонов Четвероевангелия № 57, датируемого третьей четвертью XI в.[19] Эти черты прослеживаются и в декоре многих других византийских кодексов. В частности, ту же линию дальнейшего развития интересующих нас тенденций в оформлении канонов согласия иллюстрируют таблицы Четвероевангелия в Венской Национальной библиотеке (Theol. gr. 154[20]), Четвероевангелия в Государственном Историческом музее в Москве (Син. греч. 518[21]) и Четвероевангелия в Палатинской библиотеке в Парме (Palat. 5[22]). Названные три рукописи, выполненные в константинопольских скрипториях с середины до конца XI в., позволяют наметить и хронологические рамки исполнения канонов Первого Тбетского Евангелия, общий характер которых гораздо ближе к декору греческих рукописей столичного происхождения, датируемым третьей четвертью XI в., чем первой половиной или концом того же столетия. Орнаментика и ее основные типы также говорят о том, что время изготовления

канонов едва ли может быть слишком удалено от середины XI в. Во всяком случае здесь нет черт, явно сближающих с таким памятником, как датируемое примерно 1100 г. Четвероевангелие в Принстоне (Scheide Lib. cod. M 70).[23] Каноны названного кодекса имеют также изображения подвешенных на цепях вотивных корон, но более упрощенного типа и без тех оригинальных кронштейнов, которые составляют интересную особенность Первого Тбетского Евангелия.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что в цитированной записи епископа Самуила таблицы канонов определены в качестве „полусводов". Это указывает на то, как их воспринимал заказчик, в данном случае тонко уловивший одну из наиболее существенных особенностей общей схемы. Р.О. Шмерлинг не дала описания канонов Первого Тбетского Евангелия, лишь отметила, что они представляют собой „характерный образец высокого, уверенного мастерства константинопольской школы."[24] Сопоставление канонов с византийской продукцией позволяет сделать более определенные выводы в отношении их датировки и связи с целой группой памятников. Однако эти выводы необходимо согласовать с заключением, вытекающим из анализа миниатюр.

Едва ли можно сомневаться в том, что в Константинополе по заказу тбетского епископа Самуила были выполнены четыре миниатюры с изображениями евангелистов, затем вшитые в Первое Тбетское Евангелие, переписанное в 995 г. К сожалению, в составе кодекса сохранились лишь две из них, что было уже отмечено. Оба изображения евангелистов весьма сходны по своей общей иконографической схеме, если не сказать, что однотипны и отличаются преимущественно в деталях. Р.О. Шмерлинг указывала, что „евангелисты дают некоторое расхождение в письме ликов и одежды",[25] но это расхождение, на наш взгляд, едва ли может дать основание для приписывания миниатюр двум различным мастерам.

На л. 87 об. находится миниатюра с изображением сидящего на табурете и пишущего евангелиста Марка, помещенная, кстати, не на своем месте, так как рукопись не предполагали украшать миниатюрами. Евангелист Марк представлен в голубом хитоне, синем в тенях, с красно-коричневым клавом на правом плече и в розовом гиматии, красном в тенях, с сильно высветленными наиболее освещенными местами складок. Контрастно переданные одежды с глубокими тенями как бы противопоставлены мягкому письму лиц и рук с их плавными светотеневыми переходами, с нежнейшими оттенками охр, незаметно перетекающими в коричневые тени либо в тонко проработанные белилами цвета. Обрамляющие лицо евангелиста короткая окладистая борода и темно-русые волосы вносят некоторый элемент графичности, отчасти усиливаемый подчеркнутостью контура рук и энергично выделенными складками одежд. Синяя мутака на коричневом табурете, украшенном охристым простейшим орнаментом, соответствующим спокойным коричневым тонам столика с письменными принадлежностями, вносит определенный акцент в красочную гамму миниатюры. На пюпитре находится кодекс с синим обрезом. Живопись ступней ног евангелиста, опирающихся на золотое подножие с коричневыми боковыми гранями, в сущности совсем утрачена, сохранился лишь частично контур. Марк сидит несколько наклонившись и тростью вписывает грузинский текст Евангелия в лежащий у него на коленях кодекс. Однако оттенок белил, покрывающих страницу кодекса, наводит на мысль, что указанная деталь не первоначальная и что грузинский текст покрывает первоначальный греческий, писанный той же коричневой краской, какой выполнена греческая сопроводительная надпись вверху. Нимб сейчас мало заметен. Справа вверху - голубая небесная сфера с двуперстно благословляющей рукой. Широкое орнаментальное обрамление с выполненным по золоту тонкой сине-голубой линией изящным растительным узором окантовано киноварной линией, более широкой с внешней стороны; углы обрамления намечены проколами иглы. Широкая часть полей слева говорит о том, что художник весьма относительно знал размеры и пропорции листов грузинского кодекса, для которого выполнял миниатюры.

На л. 141 об. помещено изображение сидящего евангелиста Луки, заключенное в такого же характера обрамление, но несколько лучшей сохранности, выполненное преимущественно сине-голубой линией, с деталями, выделенными белилами и киноварью, с киноварной окантовкой. Характер обрамлений этих двух миниатюр совпадает во всем, вплоть до мелких деталей (белильная линия вдоль киноварной окантовки и белильные разводы на ее внешней, более широкой части). Композиция миниатюры построена довольно свободно, фигура сидящего евангелиста несколько смещена в нижнюю часть пространства. Лука в голубом хитоне с синим в тенях, с красным клавом на плече, в светло-охряном гиматии с коричневыми складками, имеющими характер легкой штриховки; наиболее освещенные места пройдены белилами. Лицо моделировано мягко, с оттенком большой утонченности. Тип изображения Луки с небольшой бородой и рядами курчавых прядей темно-каштановых волос является обычным. На коленях у евангелиста лежит раскрытый большой толстый кодекс с синим обрезом, в который он кистью вписывает темно-коричневой краской греческий текст Евангелия.[26] Образцом служит писанный унциалом текст, покрывающий длинный белый свиток, свешивающийся с пюпитра. Там же лежит кодекс с красной крышкой переплета и светло-синим обрезом. На табурете с охряными „шишками" красная мутака. Ступни ног опираются на золотое подножие с коричневыми боковыми гранями, изображенное по правилам обратной перспективы, как и коричневый столбик с письменными принадлежностями. Свиток с текстом имеет голубой оттенок, особенно с левой стороны. Вокруг головы очерчен нимб. Вверху сопроводительная греческая надпись, нанесенная темно-коричневой краской. В правом верхнем углу небесная сфера с двуперстно благословляющей рукой - символ божьего присутствия. Наклон головы фигуры евангелиста Луки более выражен, чем в миниатюре с фигурой Марка.

Сопоставляя описанные миниатюры, нельзя не отметить, что в них налицо все признаки, говорящие о работе одного и того же мастера. Несмотря на указанное Р.О. Шмерлинг расхождение в манере исполнения лиц и одежды, мы не решаемся видеть в ней результаты деятельности различных художников. Изображения выполнены свободно и уверенно, со знанием анатомии человеческого тела, и если более схематично и более выраженными графическими средствами переданы маленькие ступни ног в сандалиях или обведены темным контуром кисти рук, то это лишь один из признаков индивидуальной манеры. В иконографии миниатюр обращает на себя внимание то, что при соответствии изображения Луки наиболее распространенному его представлению в иллюстрациях византийской рукописи X-XI вв.[27] Марк изображен не размышляющим,[28] а тоже пишущим. Мы затрудняемся указать ближайшую иконографическую аналогию этому изображению евангелиста Марка, но при этом должны отметить, что существуют достаточно близкие варианты.[29]

В стилистическом отношении две миниатюры Первого Тбетского Евангелия могут быть сближены с изображениями евангелистов в следующих греческих кодексах Четвероевангелия константинопольского происхождения: в Государственной Публичной библиотеке в Ленинграде, 1061 г. (греч. 72),[30] в Национальной библиотеке в Париже, 1070 г. (cod. suppl. gr. 1096),[31] в монастыре св. Екатерины на Синае (№ 205),[32] а также в уже упомянутых рукописях Национальной библиотеки в Афинах (№ 57) и Государственного музея в Москве (Син. греч. 518). Последние два кодекса мы привлекали при рассмотрении эволюции таблиц канонов. Сопоставив выполненные по заказу епископа Самуила изображения евангелистов с миниатюрами Четвероевангелия Национальной библиотеки в Афинах,[33] нельзя не отметить ряд точек соприкосновения их стиля, особенно наглядно проявляющихся в моделировке голов и передаче складок одежд. При этом невозможно обойти молчанием тот очевидный факт, что по уровню исполнения миниатюры Первого Тбетского Евангелия явно ниже афинских, следовательно, и весьма сходных с ними миниатюр венского и московского кодексов. Учитывая весьма динамичный процесс развития константинопольской миниатюры третьей

четверти XI в., можно сказать, что наиболее вероятным временем изготовления рассматриваемых миниатюр логичнее всего считать 1060-е гг. Этот вывод не противоречит наблюдениям, сделанным в отношении хронологических рамок выполнения таблиц канонов.

На этом непосредственную задачу датирования таблиц канонов, а также миниатюр Первого Тбетского Евангелия можно считать решенной, хотя еще не наступило то время, когда станет возможным связать выполнение этой продукции с определенным константинопольским скрипторием. Для постановки такого вопроса, как нам представляется, уже имеются достаточные основания. Едва ли можно продолжать довольствоваться констатацией факта константинопольской ориентации в художественном оформлении ряда грузинских рукописей, начиная с первой трети XI в.[34] Часть из них и переписана в Константинополе. Вследствие этого не приходится исключать принципиальную возможность византийского столичного происхождения канонов и миниатюр Алавердского Евангелия (1054 г.), переписанного в грузинском монастыре Богоматери Калипос на Черной Горе близ Антиохии,[35] а также другого Евангелия, переписанного в том же монастыре,[36] наряду с высказанным ранее предположением о проникновении константинопольской традиции в искусство этого монастырского скриптория.

В памятной записи Самуил называет себя четвертым епископом. То обстоятельство, что он „решился с большими затратами" выписать из Константинополя каноны и миниатюры для украшения Четвероевангелия, переписанного для церкви свв. Апостолов в Тбети в 995 г. и хранившегося явно там же, заставляет видеть в нем тбетского епископа, и его забота об украшении литургического кодекса, таким образом, становится вполне понятной. Если правление тбетской епископией, судя по данным канонов и миниатюр, включенных им в состав Первого Тбетского Евангелия, приходится на третью четверть XI в. и даже, возможно, на 1060-е гг., отсчет от времени изготовления рукописи (может быть, синхронного учреждению тбетской епископии) оказывается вполне реальным. За более чем полустолетний период на тбетской епископской кафедре могли последовательно сменить друг друга четыре епископа, из которых последний, Самуил, заказал в Константинополе рассмотренные в нашей статье таблицы канонов и миниатюры.

Примечания

1 Weitzmann K. Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Berlin, 1935, S. 1-48.

2 Ibid., S. 49-76.

3 Амиранашвили Ш. Грузинская миниатюра. М., 1966, с. 12-30; Шмерлинг Р. Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI вв. Тбилиси, 1967, ч. 1; Тбилиси, 1979, ч. II.

4 Гордеев Д. Миниатюры грузинских лицевых рукописей Сионского древлехранилища в Тифлисе. - Ars, Тифлис, 1918, № 2, ч. 3, Шмерлинг Р. Образцы декоративного убранства грузинских рукописей. Тбилиси, 1940; Алибегашвили Г. Художественный принцип иллюстрирования грузинской рукописной книги XI-начала XIII в. Тбилиси, 1973; Мачавариани Е. Группа грузинских украшенных рукописей первой трети XI века, принадлежащая к константинопольской художественной школе. Тбилиси, 1977 (II Международный симпозиум по грузинскому искусству); Nickel H.L. Das illuminierte byzantinische Tetraevangeliar in Gotha (Memb. I 78). - Beiträge zur byzantinischen und osteuropäischen Kunst des Mittelalters, Berlin, 1977, Bd 46, S. 61-68.

[5] Искусство Византии в собраниях СССР: Каталог выставки. М., 1977, вып. 2, № 524: указание литературы см. на с. 70.

[6] Отчет имп. Публичной библиотеки за 1880 г. СПб., 1881. с. 23.

[7] Ц а г а р е л и А.А. Сведения о памятниках грузинской письменности. СПб., 1886, вып. 1, с. 17-22; СПб., 1894, вып. Ш, с. 188.

[8] Там же, вып. 1, с. 21.

[9] Там же, с. 20.

[10] Там же, с. 21.

[11] С т а с о в В.В. Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1887, с. 71, табл. 149, № 24; Strzygowski J. Das Etchmiadzin-Evangeliar. Wien, 1891, S. 78.

[12] Ш м е р л и н г Р. Образцы ...,с. 48, табл. УШ-1Х (каноны). См. также: Ш м е р л и н г Р. Художественное оформление..., ч. 1, с. 153, 159, 177, 186-187 (каноны и миниатюры отнесены к началу Х1 в.).

[13] B u c h t h a l H. and K u r z O. A hand list of illuminated oriental christian manuscripts. London, 1942, p. 106-107(N 542).

[14] А м и р а н а ш в и л и Ш.Я. 1) История грузинского искусства. М., 1950, т. 1, с. 202; 2) Грузинская миниатюра, с. 19, 22 (миниатюры предположительно отнесены к концу первой половины Х1 в.).

[15] Л а з а р е в В.Н. История византийской живописи. М., 1947. т. 1, с. 102; L a z a r e v V. Storia della pittura bizantina. Torino, 1967, p. 169.

[16] Б е н е ш е в и ч В.Н. Четвероевангелие в древнем грузинском переводе (по рукоп. 913 и 995 гг.). СПб., 1909, вып. 1; СПб., 1911, вып. П; О происхождении Иоанна Мтбевари. - Обозреватель, Тбилиси, 1926, 1, с. 220-222 (на груз. яз.); B l a k e F.R. The old georgian version of the Gospel of Mark. - Patrologia Orientalis, 1929, vol. 20, p. 443.

[17] M a r a v a-C h a t z i n i c o l a o u A., T o u f e x i-P a s c h o u Chr. Catalogue of the illuminated byzantine manuscripts of the National Library of Greece. Athens, 1978, vol. I, p. 22, fig. 2 (N 1).

[18] Ibid., p. 76-77, fig. 122-126 (N 16).

[19] Ibid., p. 112-113, fig. 222-227 (N 26).

[20] B u b e r l P., G e r s t i n g e r H. Die byzantinischen Handschriften, 2: Die Handschriften des X-XVIII Jahrhunderts. (Beschreibendes verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich, Bd. IV). Leipzig, 1938, S. 24, Taf. VI-VII.

[21] П о п о в а О.С. Греческое Евангелие второй половины Х1 века: Миниатюры и орнамент. - Зборник за ликовне уметности, Нови Сад, 1979, кн. 15, с. 34, табл. 1.

[22] Л а з а р е в В.Н. История византийской живописи. М., 1948, т. П, табл. 144, 145.

[23] Illuminated greek manuscripts from American Collections. - An Exhibition in Honor of Kurt Weitzmann. Princeton, 1973, p. 130, fig. 57 (N 33).

[24] Ш м е р л и н г Р. Образцы..., с. 48.

[25] Там же.

26 Кстати, с орфографическим отличием по отношению к образцу на свитке.

[27] F r i e n d A.M. The portraits of the evangelists in greek and latin manuscripts. - Art Studies, 1927, vol. V, fig. 105, 127, 130, 134, 138, 143, 171.

[28] C h r i s t o u P.S., P e l e k a n i d e s S.M., T s i o u m i s Ch., K a d a s S.N. The Treasures of Mount Athos. - Il - luminated manuscripts, Athens, 1974, vol. I, fig. 23, 81, 284.

[29] Ibid., fig. 72, 144; Illuminated greek manuscripts ..., fig. 86, 106.

[30] П у ц к о В.Г. К вопросу о происхождении Четвероевангелия 1061 года (ГПБ, греч. 72). - Revue des Etudes Sud-Est Européennes, 1972, t. X, p. 33-41, 1-4.

[31] Lake K. and S. Dated greek minuscule manuscripts to the year 1200. Boston, 1935, vol. IV, pl. 299, 300.

[32] W e i t z m a n n K. Illustrated manuscripts at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Collegeville, 1973, p. 15, fig. 16.

[33] M a r a v a-C h t z i n i c o l a o u A., T o u f e x i-P a s c h o u Chr. Catalogue ..., vol. I, fig. 216-219.

[34] М а ч а в а р и а н и Е. Группа грузинских украшений рукописей..., с. 1-8; Ш м е р л и н г Р. Художественное оформление..., ч. П, с. 143-147.

[35] Там же, с. 147-150.

[36] Там же, с. 151-153.

V.G. P u t s k o

THE CANON TABLES AND MINIATURES IN THE GOSPELS OF THBETI

This article deals with the Canon tables and miniatures made in Constantinople and stitched in the Gospels of Thbeti (first) - the Georgian manuscript dated 995. Analysis of Canon tables structure and its comparison with Byzantine works of art, as well as study of two figures of evangelists Mark and Luke which remained in the codex of miniatures permit to date the Byzantine decor of the Georgian manuscript by the third quarter of the eleventh century, supposively by the 60-es. The material published is important both for the study of Constantinople book illumination and for the history of Georgian book.

В.Н. Залесская

НЕКОТОРЫЕ МЕЛЬКИТСКИЕ ПАМЯТНИКИ X-XI ВВ.*

Искусство мелькитов только в последнее время стало привлекать внимание исследователей. По образному выражению В. Кандеа, в наши дни, подобно тому как в свое время это имело место в отношении Каппадокии, происходит открытие „новой провинции" византийского искусства.[1] Вышедшие работы посвящены живописи мелькитов,[2] а также их литургическим книгам,[3] нередко украшенным миниатюрами.[4] Эти предварительные публикации дают представление о живописи мелькитов XVII-XVIII вв. Что же касается памятников прикладного искусства, особенно относящихся ко времени, предшествующему периоду так наз. Возрождения (XVII в.),[5] то они, если не считать свинцовых медальонов-эвлогий с изображением Симеона Столпника Дивногорца, неизвестны совсем. Однако после победоносных византийских походов середины X в., когда территории Сирии и Палестины вновь стали частью империи, возродились многие паломнические центры, деятельность которых была пресечена завоеваниями арабов. Это были прежде всего центры религиозной и культурной деятельности сирийцев-православных (мелькитов). При знаменитых церквах и мартириях вновь начали функционировать мастерские. Так, один из основных мелькитских культурных центров - монастырь Симеона Столпника младшего на Дивной горе вблизи Антиохии - с приходом византийцев возродил скрипторий, а также существовавшее еще в VI-VII вв. производство медальонов-эвлогий для паломников.[6] Терракотовые и стеклянные эвлогии принято датировать VI-VII вв. Свинцовые же медальоны образуют группу памятников, обладающую рядом иконографических и стилистических особенностей, отличающих их от эвлогий из других материалов и датирующих эту группу X-XI вв.[7] В дальнейшем монастырь на Дивной горе хотя и пришел в упадок, причиненный ему крестоносцами в 1099 г.,[8] все же продолжал оставаться главным центром, где мелькитские патриархи и высшее духовенство находили убежище от преследований латинян.[9]

Так же, как с эвлогиями Симеона Дивногорца, обстоит дело и с датировкой традиционно считаемых сирийскими бронзовых крестов-энколпионов с изображениями Христа, Богоматери и различных святых-орантов; в настоящее время кресты эти исчисляются сотнями экземпляров (рис. 1). Значительная их часть была действительно обнаружена на территории Сирии, в основном при строительстве железной дороги Дамаск-Багдад,[10] стилистические особенности представленных на крестах изображений сближают их с памятниками, исполненными в получившей распространение на Ближнем Востоке „штриховой манере". Привлечение данных археологии позволило установить, что основная масса сирийских крестов с литыми и гравированными изображениями, бытовавшая в средневизантийский период, является не столько древней (VI-VII вв.), сколько воспроизводящей древние образцы.[11] Появление этих энколпионов в различных центрах византийской империи, в комплексах, датируемых X-XII вв., следует связать с массовым вывозом культовых предметов из отвоеванных византийцами святых мест Ближнего Востока.

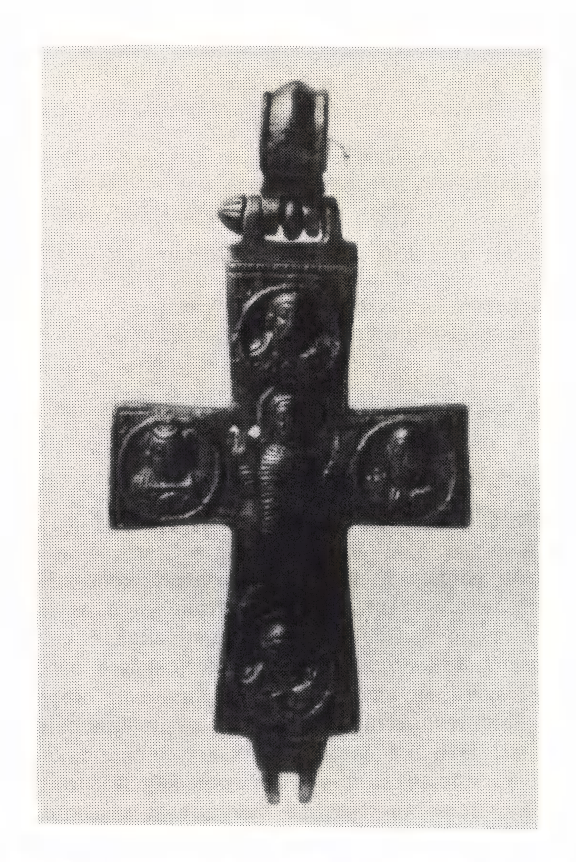


Рис. 1. Крест: Богоматерь и евангелисты (Гос. Эрмитаж, инв. №Х=32).

В связи с вопросом о мелькитских памятниках Х–Х1 вв. наше внимание привлекла хранящаяся в Эрмитаже бронзовая чаша с рельефными изображениями (рис. 2).[12] Чаша имеет высокие, расширяющиеся кверху стенки и низкую кольцевую ножку; на стенках помещены два пояса изображений: шестнадцать полуфигур святых в позах орантов разделены стилизованными, напоминающими шишки деревьями. У верхнего края с двух сторон – по круглому отверстию. Форма изделия, структурные особенности верхнего края и характер изображений позволяют определить назначение предмета. Это литургическое ведро того типа, каким пользовались при богослужении особые должностные лица, называемые в византийских источниках ὑδροκωμήτης.[13]

Сосуды такого назначения обычно украшались изображениями апостолов, которых могло быть либо ровно двенадцать, как на ведре из христианского музея Ватикана, либо меньшее число, как на предмете из собрания Фурнье.[14] Наряду с изображениями апостолов на литургических ведрах помещались аллегорические фигуры: персонификации церквей, созданных апостолами, или изображения местных почитаемых святых. Сопоставление с такими памятниками позволяет увидеть в рассматриваемом сосуде литургическое ведро, на котором помещены разделенные деревьями – условное изображение райского сада – двенадцать апостолов и четверо неизвестных святых.

Прямые аналоги эрмитажному памятнику отсутствуют. Однако тип композиции и иконография изображений обнаруживают некоторое сходство с византийскими образцами Х–Х1 вв.[15] Особенно характерно положение рук святых перед грудью ладонями наружу.[16]

С другой стороны, исследуемый предмет стилистически близок сирийским бронзовым кадилам, особенно той группе памятников, которая отнесена нами ко времени не ранее Х в.[17] В обоих случаях представленные персонажи выделены глубоко врезанными в поверхность металла линиями, они отличаются укороченными



Рис. 2. Ведро с изображением апостолов и четырех сирийских святых (Гос. Эрмитаж, инв. № ω =36).

пропорциями, очертания фигур сведены к простейшим геометрическим элементам, одежды переданы грубо исполненной штриховкой. Торсы – в виде орнаментально разработанных эллипсов. Руки неестественно вывернуты и имеют утрированно длинные пальцы. Рельефно выступающие головы с однообразно и схематично намеченными чертами лица аналогичны таким же изображениям голов на упоминавшихся сирийских кадилах и крестах-энколпионах. Известное сходство обнаруживают также изображения на свинцовых эвлогиях Симеона Дивногорца.

Следует также отметить, что шишкообразные выпуклости на стенках ведра весьма характерны для сосудов ближневосточного происхождения. Их можно видеть как на сирийских стеклянных предметах I–IV вв. н.э.[18], так и на памятниках, созданных после арабского завоевания.[19]

Таким образом, согласно приведенным данным, бронзовое литургическое ведро следует считать сделанным в Сирии в период времени между серединой X и XII вв. Анализ особенностей представленной композиции позволяет как конкретизировать дату изготовления рассматриваемого предмета, так и высказать предположение относительно среды, где он мог быть создан.

В иконографии изображений налицо следование византийскому прототипу. Усиление византийского влияния в иконографии следует сопоставить с аналогичным явлением, наблюдаемым в мелькитской литургии во второй половине XI в. Согласно исследованиям К. Шарона и Г. Энгбердинга, мелькитская церковь окончательно принимает православный ритуал только к самому концу XI в.[20] До этого времени в мелькитской литургии и богослужебных книгах наличествовали определенные элементы, заимствованные из так наз. антиохийского (монофизитского) ритуала. В этой связи нам представляются существенными два обстоятельства: во-первых, у сирийских яковитов наряду с двенадцатью апостолами наиболее почитаемыми были такие святые, как Диоскор, Север, Яков Барадей и Варсума;[21] во-вторых, яковиты, в отличие от православных, употребляли шестнадцать литургий,[22] из которых четыре: литургии апостолов Якова, Фаддея, Мария и евангелиста Марка – были наиболее чтимыми и употребительными.[23] Таким образом, не связано ли наличие на сирийском памятнике именно шестнадцати изображений святых с определенным идейным воздействием яковитской церкви, ее догматики и ритуала? Коль скоро такие влияния засвидетельствованы в мелькитской литургии[24] и богослужебных книгах,[25] вполне правомочно предполагать их отражение и в вещественных памятниках: т.е. шестнадцать изображений святых могли бы быть ли-

бо изображениями двенадцати апостолов и четырех вышеназванных яковитских святых, либо – персонификацией шестнадцати литургий.

Все сказанное приводит нас к мысли, что наиболее вероятным временем изготовления данного предмета является вторая половина XI в. Именно в это время наибольшего усиления византийского влияния в культурной и религиозной жизни Ближнего Востока, вероятнее всего, и мог быть создан в среде сирийских мелькитов памятник, сирийский по стилю, византийский по иконографии, хотя и имеющий некоторое своеобразие, связанное с воздействием антиохийского ритуала. Можно предполагать, что это литургическое ведро использовалось при особом ритуале освящения воды (ἁγιασματάριον),[26] в котором отразились древние особенности литургии у мелькитов.

Примечания

[*] Статья представляет собой развитие тезисов моего доклада „Objets d'art melkites de la deuxième moitié du XI siècle" (XV[e] Congrès international d'études byzantines. Résumés des communications. III. Art et archéologie. Athènes, 1976).

[1] Cândea V. et Agémian S. Icônes melkites. – Exposition organisée par le musée Nicolas Sursock du 16 mai au 15 Juin 1969. Beyrouth, 1969, p. 30.

[2] Ibid.; Cândea V. Une oeuvre d'art melkite: l'icône de Saint Elian de Homs. – Syria, Paris, 1972, t. XLIX, fasc. 1–2, p. 219–238.

[3] Nasrallah J. Hiératicons melkite illustrés. – Proche-Orient chrétien, 1956–1957, t. VI, p. 341; Sauget J.M. Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XI–XVII s.s.).– Subsidia hagiographica, Bruxelles, 1969, N 45.

[4] Leroy J. Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient. Paris, 1964, p. 229, 241, 341.

[5] Leroy J. L' icône des stylites de Deir Balamend (Liban) et ses sources d'inspiration. – Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1962, vol. XXXVIII, fasc. 14, p. 358.

[6] Mécérian J. Les inscriptions du mont Admirable. – Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1962, vol. XXXVIII, fasc. 14, p. 514–515, pl. II, fig. 3a–b; pl. III, fig. 1a–b, 2a–b; Lafontaine-Dosogne J. Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche. – Recherches sur le monastère et sur l'iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune, Bruxelles, 1967, p. 73.

[7] Залесская В.Н. Свинцовый медальон с изображением Симеона Столпника. – Сообщ. Гос. Эрмитажа. Л., 1972, т. 34, с. 15–17.

[8] Nasrallah J. Couvants de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon. –Syria, Paris, 1972, t. XLIX, fasc. 1–2, p. 136.

[9] Laurent J. Des Grecs aux Croisés. – Byzantion. Bruxelles; Paris, 1924, t. 1, p. 384–403.

[10] Эти кресты были приобретены Б.И. Ханенко (см.: Кондаков Н.П. Иконография богоматери. СПб., 1915, т. II, с. 104) и сейчас находятся в Историческом музее в Киеве.

[11]Залесская В.Н. Связи средневекового Херсонеса с Сирией и М. Азией в X–XII вв. – В кн.: Восточное Средиземноморье и Кавказ. (В печати).

[12]Поступила в 1884 г. из собрания А.П. Базилевского. Сохранность: сосуд помят и сплющен, верхний край лопнул в двух местах, часть обода утрачена, ряд пробоин по поверхности. Высота 16 см, наибольший диаметр 22 см.

[13]Rohault de Fleury Ch. La messe. – Etudes archéologiques sur ses monuments, Paris, 1887, vol. V, p. 171.

[14]Ibid., p. 175–179, pl. CDXXVII.

[15]Grabar A. Calici bizantini e patene bizantine medievali. – In: Il Tesoro e il Museo. Sansoni, 1971, tav. XLIII, XLIV, XLV, N 41–43.

[16]Банк А.В. Прикладное искусство Византии IX–XII вв. М., 1978, с. 124–126, рис. 111.

[17]Залесская В.Н. К вопросу о датировке и происхождении некоторых групп сирийских культовых предметов: (По материалам бронзового литья Эрмитажа). – ПС, Л., 1971, вып. 23 (86), с. 84–91.

[18]Кунина Н.З. Сирийские выдутые в форме стеклянные сосуды из некрополя Пантикапея. – В кн.: Памятники античного прикладного искусства. Л., 1973, с. 113–116, 138–139.

[19]Schneider J. Noppendecher des 13. Jahrhunderts. – Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte, 1980, Bd 37, H. 3, S. 217–229.

[20]Charon C. Histoire des Patriarcats Melkits. Rome, 1911, t. III, p. 17; Engberding H. Eine neuerschlossene bedeutsame Urkunde zur Geschichte der östlichen Weihriten. – Oriens Christianus, Leipzig, 1939, Bd 36, H. 1, S. 38–51.

[21]Софрония, еп. Туркестанский. Современный быт и литургия христиан инославных, яковитов и несториан. СПб., 1876, с. 37–38.

[22]Там же, с. 42.

[23]Петровский А. Апостольские литургии восточной церкви. СПб., 1897, с. 251.

[24]Charon C. L'origine ethnographique des Melkites. – Echôs d'Orient, Paris, 1908, t. XI, p. 88; Vailhé S. Melkites et maronites. – Echôs d'Orient, Paris, 1903, t. VI, p. 146.

[25]Charon C. Histoire ..., p. 12–19.

[26]Charon C. Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites. – Studi e ricerche inforno a S. Giovanni Crisostomo. Roma, 1908, p. 673–674.

V.N. Zalesskaya

THE OBJECTS OF SYRIAN MELCHITES FROM THE X–XI CENTURIES

The article is devoted to the objectes of Syrian Melchites whose activity in the X–XI centuries was connected with the successes of the Byzantine armies over the Arabs in Syria and Palestine in the middle of the Xth century. There are the lead eulogy-medallions with St. Simeon the Stylite from the Miraculous mountain, the bronse crosses which usually bear the scenes of the Crucifixion, the Virgin with the four evangelists, different saints in the attitude of orans, the bronze censers with evangelistic scenes and the liturgical situla with sixteen saints in the paradise. The last item is interesant by blending of different iconographical elements one of them were usual in the Byzantine world and the others embodies the old Antiochene (monophysite) traditions.

О. Герасимов

ДОКУМЕНТЫ ПЕРЕВОРОТА 1948 г. В СЕВЕРНОМ ЙЕМЕНЕ

В числе документов, обнаруженных мною в архиве Сейфуль Ислама аль-Касема, имеются листы амбарной книги с записями входящих телеграмм, сделанными сотрудником телеграфа.[1] Нахождение этой книги в доме аль-Касема не случайно: принц занимал пост министра связи и коммуникаций, и книга записи с телеграфной ленты входящих телеграмм, по-видимому, была отчетным документом и после заполнения была сдана в архив, который хранился тут же, в доме аль-Касема. Тщательный разбор разрозненных листов, подборка их по датам и прочтение наиболее важных текстов позволяют сделать вывод, что в руки исследователя попали уникальные документы, в которых отразились перипетии политической борьбы начала 1948 г.

Как известно, 17 февраля 1948 г. имам Яхья был убит заговорщиками, которые провозгласили новым королем Йемена и имамом зейдитов Абдаллу аль-Вазира, происходившего из знатного феодального рода и бывшего зятем имама Яхьи. Придя к власти, Абдалла аль-Вазир создал высший законодательный орган, Консультативный Совет, а также Революционный Совет и Военный Совет. Абдалла аль-Вазир стал премьер-министром. Новый режим обратился в Лигу арабских государств (ЛАГ) и к отдельным арабским странам с просьбой о помощи и поддержке. Однако, несмотря на настойчивые усилия министра иностранных дел Хусейна аль-Кибси, ЛАГ не признала новое правительство, а монархические режимы таких арабских стран, как Саудовская Аравия и Египет, следуя принципам легитимизма, не только не оказали помощи, но и высказались в поддержку наследного принца Ахмеда, укрывшегося в религиозном центре зейдитов г. Хадджа и начавшего оттуда наступление на Сану во главе племенного ополчения. 13 марта 1948 г. выступление заговорщиков было подавлено. Обнаруженные тексты позволяют уточнить некоторые детали политической борьбы Абдаллы аль-Вазира за признание своего режима, позицию Саудовской Аравии и ЛАГ, делегация которой была направлена в Йемен, но была по дороге задержана в Джидде.

Документы представляют собой плотные линованные листы 28х20 см, вырванные из амбарной книги. Сохранность документов хорошая, кроме некоторых листов: при отделении листов от корешка книги вырваны куски, правда, не мешающие понять общий смысл документов. Почерк разборчивый. Большинство телеграмм написано простым карандашом, судя по почерку, одним или двумя сотрудниками телеграфа. По-видимому, сотрудники телеграфа, принимая передачу телеграммы на ленте, записывали ее содержание в обнаруженную нами книгу, а ленту передавали на другой телеграф, откуда она в случае необходимости передавалась в другие города Йемена. Об этом свидетельствуют соответствующие пометки телеграфиста. Среди адресатов чаще всего встречаются гг. Ходейда, Миди, Лохейя.

Все документы разобраны в два блока: I блок – с 1-й до 66-й страницы нашей пагинации – содержит входящие телеграммы центрального телеграфа г. Саны с 3 мухаррама 1367 г. (т.е. 11 декабря 1947 г.) до 7 марта 1948 г.; II блок –

с 1-й до 30-й страницы нашей пагинации – содержит входящие телеграммы с 7 до 22 марта 1948 г. Несмотря на совпадение дат, свести все листы в один блок автор не счел возможным, так как линии обрыва последней страницы I блока и первой страницы II блока не совпадали по конфигурации, что можно расценить как доказательство утерянных листов. В данной статье анализируются телеграммы только первого блока. Большинство телеграмм записано исполнителем с соответствующими атрибутами: датой, количеством слов, пунктом отправления, номером по реестру пункта отправления, пунктом назначения, получателем, текстом и подписью. Ряд телеграмм датирован по мусульманскому календарю: либо прописью – „10 джумад авваль 67" или цифровым кодом „11/5/67". Почти каждая телеграмма имеет приписку телеграфиста о дальнейшем прохождении телеграммы. Так, например, две телеграммы (П/29) из Эр-Рияда в адрес имама Ахмеда, на которых тем же почерком телеграфиста сделана запись: „Оригинал этой [телеграммы] переслан во дворец в Хаддже через господина нашего Сейфуль Ислама аль-Касема, да поможет ему Аллах". Некоторые телеграммы адресованы в другие пункты страны, о чем имеется соответствующая отметка. Так, например, в двух телеграммах из Джидды от 29 мухаррама 1367 (1/15) указано: „Ходейда, Баашан" и „аль-Хадим, Ходейда", сделана приписка: „Обе [телеграммы] переданы на телеграф. 23 мухаррама".

Большинство телеграмм записано открытым текстом. В I блоке на 52-56-й страницах помещена телеграмма из Эр-Рияда с пометкой „Правительственная. Срочно. Сана. Его Превосходительству брату Абдалле аль-Вазиру" и подписью „Абдель Азиз". Телеграмма зашифрована двузначным цифровым кодом. Подпись „Абдель Азиз", т.е. король Саудовской Аравии, дает основание предположить, что монархический Йемен и Саудовская Аравия имели один и тот же код и прибегали к нему в особо важных и секретных случаях или телеграмма была передана в посольство Йемена в Джидде, где была зашифрована и затем передана на телеграф для отправки в Сану. Это предположение подтверждается также зашифрованными телеграммами II блока. Так, (II/7-8) из Эр-Рияда в адрес Абдаллы аль-Вазира направлена шифрованная телеграмма без даты, подписанная „Абдель Азиз" и помеченная телеграфистом: „Получена и отправлена раису Джамалю". Раис (капитан) Джамаль – реальное лицо. Иракский офицер, работавший инструктором в армии имама Яхьи, перешел на сторону заговорщиков, был назначен членом Консультативного Совета и в качестве директора возглавил Министерство обороны и созданную национальную гвардию.

Во II блоке имеется еще одна смешанная телеграмма с открытым текстом и шифрованным текстом двухзначным и однозначным кодом (II/12). Она адресована министру иностранных дел Хусейну аль-Кибси, подписана „Йеменская делегация в Эр-Рияде" и помечена телеграфистом: „Получена и отправлена капитану Джамалю".

Во II блоке есть еще две телеграммы, зашифрованные двухзначным кодом. Первая из них (II/5-8) отправлена из Наджрана, без указания даты, на имя „Его Величества короля Йемена Абдаллы аль-Вазира". Вместо подписи стоит цифра 6, арабская. Для нас представляет интерес обращение к Абдалле аль-Вазиру как королю Йемена, что определенно свидетельствует о том, что отправитель – сторонник заговорщиков и лицо, достаточно высокое, имеющее возможность пользоваться шифром и послать зашифрованную телеграмму. Внизу пометка телеграфиста: „Получена и передана капитану Джамалю".

Вторая телеграмма (II/13-14) отправлена тоже из Наджрана в адрес Ахмеда аль-Джирафи в Сане и подписана: „Мухаммед ас-Судейри". Кады Ахмед бен Ахмед аль-Джирафи был назначен министром экономики и минеральных ресурсов в правительстве Абдаллы аль-Вазира, а Мухаммед ас-Судейри был наместником короля Абдель Азиза в Наджране. Нельзя исключать, что в сложный и ответственный период Мухаммед ас-Судейри давал указания своему возможному сообщнику о порядке действий: телеграмма не датирована, но на следующей за ней странице имеется телеграмма, датированная 9 марта 1948 г. Как и все другие, телеграмма Мухаммеда ас-Судейри помечена телеграфистом: „Получена и отправлена [адресату]". По-видимому, переписка закрытым текстом не запрещалась на уровне министров, если они имели свой шифр с иностранными адресатами.

Огромное количество входящих телеграмм, помещенных в двух блоках (I блок – 133 номера, II блок – 59 номеров), вынуждает прибегнуть к определенной классификации изучаемых документов. На наш взгляд, наибольший интерес представляет переписка Абдаллы аль-Вазира с членами королевской семьи Саудовской Аравии и делегацией ЛАГ во главе с Генеральным секретарем Абдуррахманом Азамом. Из других телеграмм будут исследованы лишь те, которые представляют какой-либо интерес для оценки ситуации в Йемене накануне переворота Абдаллы аль-Вазира, политики враждующих сторон и других вопросов.

При переводе текста по своему усмотрению, с учетом смыслового содержания, отбиваются абзацы и опускаются обычные для переписки в мусульманских странах выражения „Да хранит Вас бог", „Мир Вам", „Если пожелает Аллах" и др. В скобках указываются блок и номер страницы. Даты даются по мусульманскому календарю с указанием в квадратных скобках даты по нашему календарю. В ряде случаев по тексту телеграмм в квадратных скобках даются вводные слова для облегчения понимания смысла.

Первый блок

Истек третий месяц рабиа аль-авваль по мусульманскому календарю 1367 г., и телеграфист из Мекки запросил „подтверждения отправленных 37 и полученных 39 телеграмм, всего 76" (I/44). На той же странице помещена телеграмма из Эр-Рияда в адрес имама Яхьи с пожеланиями „доброго здоровья брату и всем членам уважаемой семьи", датированная 4 рабиа ас-сани [15 февраля 1948 г.]. Телеграмма без подписи, но, судя по витиеватому слогу и пункту отправки, вероятным отправителем был кто-то из членов правящей семьи или сам саудовский король Абдель Азиз. Телеграфист пометил: „Оригинал передан в королевский дворец".

Жизнь идет своим чередом. Из Джидды 5 рабиа ас-сани [16 февраля 1948 г.] в адрес Ходейды на имя купца Шазли передается просьба: „Срочно отгрузите 15 мер чеснока" (I/45). На следующий день в адрес купца аль-Аттаса, тоже в Ходейде, из Джидды приходит просьба отгрузить „150 мер бобов на пароходе или двух самбуках". Телеграмма подписана „аль-Джифри". Сотрудник столичного телеграфа аккуратно пометил первую и вторую: „Получены и переданы на телеграф".

8 рабиа ас-сани [19 февраля 1948 г.] телеграфист записывает полученный из Эр-Рияда следующий текст телеграммы: „Его Превосходительству г-ну Абдалле бен Ахмеду аль-Вазиру. Мы получили телеграмму Вашего Превосходительства, содержащую сообщение о смерти Его Величества имама короля Яхьи и избрании Вас влиятельными уполномоченными лицами королем [Йемена]. Мы молим бога, чтобы усопший [имам Яхья] пребывал в мире. Желаем добра и благоденствия Йемену, так же как желаем ему [Йемену] величия и успехов, быть сильным и независимым. Мы спешим уведомить Ваше Превосходительство, что в связи с Вашей просьбой и просьбой премьер-министра аль-Кибси мы обратились в Лигу арабских государств и просили ее изучить проблему и определить свою позицию, а мы будем вместе с Лигой арабских государств во всех тех делах, в которых будут благо для Йемена и сохранение его независимости. Мы хотели бы добавить, что наши договор и соглашение с Йеменом продолжают действовать, и мы стоим на этом и придерживаемся [этих договора и соглашения]. Желаю Вашему Превосходительству продолжения переписки [с нами] так же, как прошу бога оградить Вас от бед и снисполать добро и удовлетворение. Абдель Азиз".

Телеграфист пометил: „Получена и отправлена". Его же рукой наверху телеграммы, занявшей целый лист, написано: „Отсюда новый отсчет". Телеграфист, которому, видимо, редко приходилось принимать важные телеграммы, связанные со сменой руководства страны, допустил ошибку в названии месяца и вместо „8 рабиа ас-сани" машинально написал „8 рабиа аль-авваль". Ошибка телеграфиста подтверждается датировкой предыдущих и последующих документов.

Как известно, заговорщики убили имама Яхью 17 февраля 1948 г., или 6 рабиа ас-сани. Видимо, в тот же день провозглашенный королем и имамом Йемена Абдалла аль-Вазир информировал северного соседа, не упомянув, разумеется,

о насильственной смерти имама Яхьи и происшедших событиях, и через два дня получил ответ, в целом удовлетворительный. Абдель Азиз подтверждает существующее соглашение между двумя странами, подписанное в 1934 г. после поражения Йемена в войне с Саудовской Аравией, но отводит просьбы, которые были ему переданы, ссылаясь на необходимость выработки ЛАГ общеарабской позиции по внутренним событиям в Йемене.

В книге Ахмеда Афифа „Патриотическое движение в Йемене. Документы и исследования" сообщается, что Абдалла аль-Вазир вел переговоры и подписал с саудовцами в мае 1934 г. в г. Таифе соглашение с Саудовской Аравией об „исламской дружбе и арабском братстве", а также ряд документов об арбитраже.[2] По-видимому, контакты Абдаллы аль-Вазира с саудовцами создали у него впечатление, что они поддержат его в выступлении против имама Яхьи, ибо саудовцы последнего не любили и считали ответственным за развязывание военных действий весной 1934 г., которые, правда, закончились их победой.

В середине сороковых годов Саудовская Аравия старалась проводить осторожную политику, не брать на себя инициативу в решении вопросов, а в ЛАГ поддерживать большинство. Саудовский монарх оказался верен себе и в йеменской проблеме: остаться в стороне от решения вопроса, не брать на себя инициативу и поддержать точку зрения большинства арабских стран, объединенных с 1944 г. в ЛАГ. В тексте содержится неточность: Хусейн аль-Кибси был заместителем премьер-министра и министром иностранных дел, а пост премьер-министра занял сам Абдалла аль-Вазир.

Хусейн бен Мухаммед аль-Кибси был известным политическим деятелем, представителем Йемена в ЛАГ. Отправляя его в Каир, имам Яхья дал ему указание только слушать выступления представителей других арабских государств и доносить ему, имаму Яхье, но ни в коем случае не выступать ни по какому вопросу. На этот счет в политических кругах Египта было много забавных историй. Ряд йеменских политических деятелей, с которыми автор имел возможность общаться во время своей работы в ЙАР, говорили, что на одном дипломатическом приеме в Каире присутствовала известная египетская певица Умм Кульсум, которая была нездорова и в ответ на просьбу спеть какую-нибудь песню сказала, что она „будет сегодня играть роль Хусейна аль-Кибси", т.е. отмалчиваться и только слушать.

В тот же день была получена вторая телеграмма (I/47) из Мекки от принца Фейсала, бывшего в то время министром иностранных дел Саудовской Аравии, на имя Хусейна аль-Кибси. Фейсал сообщал, что он получил телеграмму о смерти имама Яхьи и „создании ответственного правительства и Консультативного Совета". „Желаю братской стране, - писал Фейсал, - добра, благополучия и величия. Правительство моего владыки связалось с Лигой арабских государств для того, чтобы она определила свою позицию после изучения проблемы. [Что касается нашего правительства, то] оно будет действовать вместе с Лигой во имя осуществления тех дел, в которых мы видим добро для Йемена и сохранения его независимости".

В тексте принятой участниками переворота Национальной Хартии, в § 19, среди первоочередных задач отмечается: „Информировать Лигу арабских государств и ее членов о новом режиме и просить братские страны направить новому йеменскому правительству а) самолеты для обеспечения безопасности и б) специалистов для налаживания работы государственных учреждений".[3] Иными словами, не только новое правительство Йемена, но и саудовцы информировали ЛАГ о событиях в Йемене и необходимости выработки единой точки зрения по отношению к новому режиму в Сане.

Далее помещается интересная телеграмма (I/49) Абдель Азиза на имя Абдаллы аль-Вазира, в которой он сообщает о том, что Совет ЛАГ „принял решение направить двух уполномоченных лиц в Сану для встречи с Вами и выяснения того, что у Вас случилось. Они прибудут скоро специальным самолетом, и мы информируем Его Превосходительство [нашего] брата о времени прилета самолета после его прибытия из Египта в Джидду. Абдель Азиз".

Вышеприведенная телеграмма не датирована. Однако предыдущие три телеграммы (I/48) из Мекки, в которых, по-видимому, живущие там йеменцы, узнавшие

о смене правителя в Сане, просят срочно сообщить о здоровье Хусейна аль-Аква, Ахмеда и Яхьи аш-Шараджи и Исмаила аль-Бавваба, датированы 20 февраля 1948 г. Идущая следом за телеграммой Абдель Азиза телеграмма некоего аль-Хариджи из Джидды в Ходейду на имя Мухаммеда Рада (I/49) – „Телеграфируйте цены на кофе и обменный курс" – датирована 21 февраля. Следовательно, телеграмма Абдель Азиза была отправлена 20 или 21 февраля, т.е. спустя три дня после переворота. Обращает на себя внимание оперативность Лиги арабских государств, которая сразу же выделила двух своих уполномоченных. Несмотря на обстановку, все телеграммы имеют отметку „Получена и передана адресату" или „Получена и отправлена на телеграф", имеется в виду телеграф для связи с другими городами Йемена.

Телеграмма из Эр-Рияда под сложным номером 26/$\frac{21}{124}$493 не датирована, но подписана Абдель Азизом (I/50) и записана другим почерком и чернилами. Ссылки на то, что она отправлена адресату – Абдалле аль-Вазиру, – отсутствуют. „Мы хотим поставить в известность Его Превосходительство брата, что мы не упускаем возможностей с тем, чтобы не дать возникнуть смуте в Йемене и пролития крови невинных, не подставить [Йемен] под внутренние и внешние опасности. Наша забота [состоит] в том, чтобы отправить первую делегацию Лиги арабских государств и вторую делегацию, которая ждет своего скорого отъезда для реализации этих целей. Мы просим Ваше Превосходительство сделать со своей стороны так, чтобы избежать пролития крови невинных и раздора между сынами одной родины потому, что нам стало известно о консолидации [сил] двух [враждующих] сторон. Мы также получили от Ахмеда, сына имама Яхьи, ту же [просьбу], что и от Вас. И вот поэтому мы решили передать вопрос Лиге арабских [государств]. Мы согласимся с ее решением и просим Аллаха привести всех к удовлетворяющему обе стороны решению, к ликвидации противоречий и раскола, достижению согласия вместо раздора. Желаем Вам, Ваше Превосходительство, и тем, кто Вас окружает, здоровья и благополучия. Абдель Азиз".

В указанном документе уже появляются новые моменты. Наследный принц Сейфуль Ислам Ахмед, старший сын имама Яхьи, со своей стороны информировал саудовцев о событиях в Сане и попросил помочь в борьбе с заговорщиками. Поэтому не случайно в телеграмме Абдель Азиза содержится призыв избегать кровопролития, не углублять раскол и разногласия. Именно выход Ахмеда на саудовцев дал им дополнительный повод уклониться от определения своей позиции, переложив это на ЛАГ. Новый неизвестный ранее факт: появление второй делегации ЛАГ, которая, судя по словам Абдель Азиза, намеренно выехала в Йемен. Логично предположить, что Совет ЛАГ решил выслушать мнение двух сторон: Абдаллы аль-Вазира и его политического соперника принца Ахмеда. Именно поэтому ЛАГ понадобились две делегации. Однако факт наличия второй делегации не подтверждается другими телеграммами. Так, из Каира 26 февраля 1948 г. в адрес Абдаллы аль-Вазира направлена телеграмма (I/51), подписанная Генеральным секретарем ЛАГ Абдуррахманом Аззамом. „Лига арабских государств, которая назначила свою представительную делегацию для поездки в Йемен с целью своего ознакомления [и выработки мер] для преодоления трудностей между двумя сторонами, просит полностью воздержаться от боевых действий и кровопролития в ожидании посредничества для нормализации обстановки".

По-видимому, такие призывы от саудовцев и ЛАГ не возымели действия, и 18 рабиа ас-сани 1367 [29 февраля 1948 г.] из Эр-Рияда с пометкой „правительственная" поступает срочная шифрованная депеша Абдель Азиза в адрес Абдаллы аль-Вазира. Телеграмма (I/52-56) записана чернилами и имеет 208 двузначных цифр. О ее содержании можно только догадываться, но уже тот факт, что король Абдель Азиз прибег к шифру, говорит о многом: доверительная информация Абдель Азиза не предназначалась для посторонних глаз и ушей. Отметка о получении телеграммы и передаче ее по назначению отсутствует.

Следом за шифрованной телеграммой идут запрос о кофе из Джидды на имя ходейдинского купца Мухаммеда Рада и другая короткая телеграмма тоже из Джидды от 29 февраля, подписанная делегацией ЛАГ (I/57), в которой сообщается о получении из Саны телеграммы и ее переадресовке Аззам-Паше, т.е. Абдуррахману Аззаму, Генеральному секретарю ЛАГ. Особый интерес представляют

адресаты: известный нам Хусейн аль-Кибси и впервые встречающийся в телеграмме Варталани.

Фудейль Варталани – довольно любопытная личность на политическом горизонте Йемена. Он был алжирцем и одним из лидеров организации „Братьев-мусульман", созданной в Каире Хасаном Банна. Ф. Варталани ранее входил в Алжире в организацию „Джамия аль-улама", которая выступала под националистическими и исламскими лозунгами против французской колониальной администрации, за распространение исламской культуры и арабского языка. По своей программе она была близка к организации „Братьев-мусульман", поэтому не случайно Ф. Варталани вошел в состав этой организации, стал одним из ее лидеров и был направлен в Йемен, где вел пропаганду за осуществление реформ и модернизации архаического строя в стране на базе исламских норм и шариата. Как утверждали мои йеменские собеседники, Ф. Варталани был блестящим оратором и богословом, убежденным в глубине религиозных чувств йеменцев, несправедливости средневековых форм правления имама Яхьи и считавшим возможным реализовать политические лозунги своей организации в Йемене. Он собирал толпы народа в мечетях, на площадях и улицах Саны. Ф. Варталани принадлежат слова о том, что если за реформы выступает весь йеменский народ и против лишь имам Яхья и его сын принц Ахмед, то имама Яхью и его сына нужно убрать. Ширмой для легальной, но в целом антиправительственной деятельности Ф. Варталани использовал торговую фирму, созданную на средства египетского бизнесмена Мухаммеда Салеха. Фирма Ф. Варталани получала многочисленные пожертвования и от местного населения. Сам Ф. Варталани познакомился с Хусейном аль-Кибси в Каире и, по-видимому, не случайно был направлен в Сану для пропагандистской работы. Забегая вперед, можно отметить, что Ф. Варталани выехал в Саудовскую Аравию для встречи с делегацией ЛАГ, добивался приема у короля Абдель Азиза, который не принял его как „цареубийцу". После подавления переворота 1948 г. Ф. Варталани бежал в Египет, правда, несколько месяцев пробыл на одном судне, так как ему было отказано в визе. В 1955–1956 гг. он возглавлял группу алжирских студентов, обучавшихся в Каире, был замешан в заговоре организации „Братьев-мусульман" против Г.А. Насера, бежал из Египта в Турцию, где умер в 1959 г.

Из приводимой далее информации исследователя могут заинтересовать несколько фактов. Во-первых, внимание „Братьев-мусульман" к Йемену, как возможному объекту реализации своих политических и идеологических установок. Во-вторых, практическая свобода и безнаказанность агитационной деятельности Ф. Варталани, что, видимо, можно объяснить не только популярностью самого агитатора, но и определенным сочувствием к нему со стороны городских слоев, богословской интеллигенции и феодальных кругов. Не случайно Ф. Варталани открыто вел свою пропаганду и получал тысячи риалов от своих анонимных доброжелателей. Третий новый момент, который привлекает внимание исследователя, в анализируемой телеграмме – это обращение к Хусейну аль-Кибси, министру иностранных дел, йеменцу, и одновременно к Ф. Варталани, алжирцу, занимавшему пост генерального советника, приравниваемого к рангу государственного министра. В § 25 Национальной Хартии говорится о назначении Ф. Варталани, „известного у нас всех своими высокими личными качествами, которые все ценят".[4] Этот факт дает основание предположить, что Ф. Варталани, вероятно, удалось договориться с участниками переворота о реализации некоторых идеологических постулатов организации „Братьев-мусульман" и его проповедей в политической практике нового режима. И последний момент – поддержка египетскими бизнесменами организации „Братьев-мусульман", причем поддержка, которая не ограничивалась рамками Египта, а распространялась на деятельность организации в других арабских странах.

19 рабиа ас-сани [1 марта 1948 г.] из Эр-Рияда поступила открытым текстом телеграмма на имя Абдаллы аль-Вазира: „Сейчас, в четыре часа воскресенье, мы получили две телеграммы Вашего Превосходительства, датированные сегодняшним днем. Мы находимся в большой печали и скорби по поводу того, что произошло и происходит в братском Йемене. Информируйте население о наших чувствах в отношении Йемена, его народа и нашем искреннем желании из-

бежать бедствий. Все то, что приносит несчастье Йемену, приносит нам боль. Все, что приносит ему горе, печалит нас.

Что касается просьбы [Вашего Превосходительства] относительно самолетов, сбрасывающих бомбы, то мы хотели бы разъяснить [Вашему Превосходительству], брату, что самолеты, которые у нас имеются, - гражданские самолеты, для пассажиров. Нас очень огорчает, что дела принимают кризисный характер еще до приезда делегации Лиги [арабских государств]. Как мы разъяснили Вашему Превосходительству, мы не можем совершать каких-либо сепаратных от Лиги действий. Все дела в Йемене, о которых мы знаем, полностью переданы на рассмотрение Лиги для принятия с ее стороны соответствующих решений.

Вместе с тем мы со своей стороны хотели бы, чтобы события не достигли опасного уровня, о чем Вы нас информировали. Мы ждем прибытия делегации Лиги утром во вторник и сразу же обсудим с нею все дела и информируем Ваше Превосходительство о принятых решениях. Во всяком случае мы желаем [нашему] брату всяческих успехов, так же как и советуем ему по-братски, искренне не предпринимать действий, о которых [наш] брат говорил в одной из своих телеграмм, не прибегать к средствам, которые вызовут ненависть. Мы знаем, что Вы написали об этом, и Вы знаете всю горечь этих действий так же, как знаете достоверно, что действия в этом направлении не принесут пользы и того результата, о чем Вы нам писали. Более того, такие действия подорвут Ваш авторитет и нанесут ущерб Вашему интересу. Мы знаем положение [дел] и [объективно] его оцениваем. Мы не замедлим сделать все, что в наших возможностях, для решения [проблемы] и устранения сложностей и опасностей для Йемена. Мы информируем Вас о том, что решит делегация Лиги ... Абдель Азиз".

Телеграмма Абдель Азиза дает достаточно пищи для размышлений. Как можно понять, положение участников переворота стало ухудшаться и они были вынуждены, видимо под давлением Абдаллы аль-Вазира, все еще питавшего иллюзии в отношении саудовцев, обратиться к Абдель Азизу с просьбой предоставить бомбардировщики для удара по своим противникам, т.е. поступить так, как предписывал § 19 Национальной Хартии. Действительно, к началу марта 1948 г. принц Ахмед собрал племенное ополчение для того, чтобы вернуть себе трон. Именно бомбовые удары с воздуха могли рассеять большие массы воинственных, но вооруженных лишь легким оружием горцев, подтягивавшихся к Сане. Естественно, такое обращение свидетельствовало о слабости заговорщиков и лишний раз показало, что Абдель Азиз, уклонившийся от выражения своей позиции во внутреннем конфликте, оказался прав. Нам трудно судить, были ли у Абдель Азиза бомбардировщики или нет, но то, что он не дал бы их, если бы они даже были, не вызывает сомнений.

Этой телеграммой неопровержимо подтверждается также факт сознательной задержки делегации ЛАГ в Саудовской Аравии. Ведь 26 февраля Аззам-паша сообщает о том, что делегация сформирована (I/51). 29 февраля делегация уже из Джидды, куда она прибыла, сообщает Хусейну аль-Кибси и Ф. Варталани о том, что они получили их депешу и переправили ее Аззам-паше (I/57). А король Абдель Азиз в воскресенье, 1 марта сообщает Абдалле аль-Вазиру о том, что во вторник, 3 марта намерен встретиться с делегацией ЛАГ в Эр-Рияде. Спрашивается, почему делегация ЛАГ, которая уже 29 февраля была в Джидде, ждет приема саудовского короля, а не отправляется на место событий. Здесь явно просматривается желание Абдель Азиза задержать делегацию ЛАГ, выяснить по возможности соотношение сил в Йемене и затем уже принять ту или иную сторону. В этой связи маленькая телеграмма из Джидды (I/57) от 29 февраля за подписью „Делегация ЛАГ" приобретает особый смысл. Ведь в ней Хусейн аль-Кибси и Ф. Варталани вносят какое-то неизвестное нам предложение, которое переадресовано Аззам-паше . Что это за предложение, видно из следующей ответной телеграммы Абдель Азиза с пометкой „правительственная" (I/59) от 19 рабиа ас-сани [1 марта 1948 г.] на имя принца Сейфуль Ислама Ибрагима, сына имама Яхьи, и Мухаммеда эль-Бадра, сына Сейфуль Ислама Ахмеда: „Мы получили Вашу телеграмму, в которой Вы предлагаете прибыть ... (обрыв текста. - О.Г.) для встречи с нами. Мы весьма сожалеем о положении в братском Йемене ... (обрыв текста. - О.Г.) и молим бога, чтобы он сохранил его и его народ и избавил их от напасти.

... Однако в связи с той позицией, которую мы выработали с Лигой арабских государств, мы не видим целесообразности предпринимать сепаратные меры и действовать без нее. Лига арабских стран ... (обрыв текста. – О.Г.), а это не соответствует интересам. Делегация [ЛАГ] прибывает к нам во вторник, и мы будем с ней обсуждать [Ваше] предложение, т.е. делегация либо встретится с Вами здесь, либо по своему приезду в Сану. Мы информируем Вас об этом. Абдель Азиз".

Указанная выше телеграмма ясно свидетельствует об оттяжке времени встречи делегации ЛАГ с представителями враждующих сторон, что, безусловно, было на руку саудовцам.

Интерес представляют новые имена адресатов и пометка телеграфистом двух последних телеграмм Абдель Азиза: „Получена и передана подполковнику". Д.Джамиль занимал пост „раиса", т.е. капитана. Сейчас же появляется либо новая личность, возможно кто-то из военных, примкнувших к Абдалле аль-Вазиру, либо Д.Джамилю присвоили очередной ранг. Сын убитого имама Яхьи Сейфуль Ислам Ибрагим находился в оппозиции к отцу: в ноябре 1946 г. он прибыл в Аден и примкнул к движению оппозиционеров, так называемых „свободных йеменцев".[5] Основной причиной разногласий принца Ибрагима, принявшего в Адене титул „Сейфуль Хакк (т.е. Меч правды)", с отцом и принцем Ахмедом было убеждение, что проводимая имамом Яхьей и поддерживаемая принцем Ахмедом политика неминуемо приведет к падению династии Хамидэддинов. После переворота 1948 г. принц Ибрагим прибыл в Сану и занял пост председателя Консультативного Совета. Интересно отметить, что саудовский король Абдель Азиз не употребляет ни одного из титулов Ибрагима, именуя его просто Его Высочество принц Ибрагим.

Другое лицо – принц Мухаммед эль-Бадр, старший сын Ахмеда, был важным действующим лицом в организации сопротивления заговорщикам и мог сыграть свою роль в предотвращении кровопролития, к которому призывал Абдель Азиз. Обращения к Ибрагиму и Мухаммеду эль-Бадру, адресованные в Сану, дают основание предполагать, что и тот, и другой находились в столице. Относительно присутствия Ибрагима сомнений быть не может, что касается Мухаммеда эль-Бадра, то этот факт требует уточнения. Нельзя исключить, что эль-Бадр действительно оказался в городе и заговорщики не трогали его, надеясь, что он примкнет к ним, так как воспитателем эль-Бадра был один из лидеров „свободных йеменцев" Ахмед Мухаммед Номан.

3 марта принц Фейсал сообщил из дворца Хизам в Джидде Хусейну аль-Кибси (I/61) о том, что он с делегацией ЛАГ, „прибывшей сегодня", находится в Джидде. Он просил поддерживать связь с ним через Мекку. В следующей телеграмме Абдель Азиза (I/61) на имя Абдаллы аль-Вазира также говорится о приезде делегации ЛАГ в Джидду и ее намерении отправиться в Ходейду. „Мы поинтересовались, можно ли выехать в Ходейду, и узнали, что путь перекрыт. Мы информировали их [членов делегации ЛАГ] об этом и сейчас ждем их решения". В третьей телеграмме из Джидды на этой же странице на имя министра иностранных дел сообщается о встрече делегации ЛАГ с Генеральным секретарем ЛАГ Абдуррахманом Аззамом. Телеграмма подписана Абдель Вахабом Аззамом, полномочным посланником Египта в Джидде.

5 марта в 7.30 утра в адрес Хусейна аль-Кибси с пометкой „правительственная" поступила из Эр-Рияда телеграмма от Генерального секретаря ЛАГ Абдуррахмана Аззама (I/62). „Мы получили сегодня Вашу телеграмму, датированную 22 рабиа ас-сани [4 марта], по дороге в Йемен для выполнения тех поручений, которые возложила на нас Лига, связанных с нормализацией обстановки, и прекращения пролития крови мусульман и принятия тех мер, которые бы отвечали интересам Йемена по сохранению его независимости. Лига и ее делегация не замедлили откликнуться на Ваш призыв и призыв общественного мнения по этому поводу. Лига не несет ответственности за то, что случилось или случится, как не обещала ничего, на что Вы указывали, возлагая на нее ответственность. Однако для того, чтобы не допустить вооруженного вмешательства, для оправдания самих себя Вы следуете другой линии, которая непонятна для делегации Лиги и правительств [государств, в нее входящих], и мы не примем на себя ответ-

ственность. Вы знаете, что Лига не имеет того, на что Вы указываете, и не ради этого создавалась, правда, если государства, входящие в Лигу, не договорятся относительно общей линии, которая бы всех устраивала. Основная цель нашего приезда в Йемен сводится к желанию исправить [положение] и работать во имя пользы Йемена, сохранения его независимости и ограждения от иностранного вмешательства. Мы просим Вас оказать нам содействие в выполнении этой задачи, поставленной Лигой, имея в виду встречу с Вами, обсуждение [вопросов], которые послужат на пользу Йемену, воспрепятствуют возникновению анархии и волнений в стране. Мы прибываем морем в Ходейду для встречи с Вами. Абдуррахман Аззам". Телеграфист пометил, что телеграмма разослана адресатам.

7 марта из Эр-Рияда поступила телеграмма от саудовского короля Абдель Азиза (I/63), в которой он сообщал „брату Абдалле аль-Вазиру" о приезде делегации ЛАГ в Эр-Рияд и ее намерении следовать дальше. Абдель Азиз со ссылкой на информацию делегации ЛАГ пишет, что делегация уже известила аль-Кибси и Сейфуль Ислама Ахмеда о своем желании прибыть в Ходейду и встретиться с представителями двух сторон, имея в виду, что им будут гарантированы безопасность и пребывание в Ходейде. „До настоящего времени делегация ждет запрошенных данных. Мы со своей стороны просим брата не мешкать с ответом делегации ЛАГ, так же как и информировать о ситуации в стране".

В тот же день, т.е. 7 марта, Абдель Азиз сообщает Абдалле аль-Вазиру о готовности принять и выслушать делегацию Йемена. Можно предположить, что новый режим в Сане, не будучи в состоянии гарантировать безопасность делегации ЛАГ, направил своих представителей в Саудовскую Аравию, о чем писалось ранее. Абдель Азиз заверяет, что он организует встречу йеменской делегации с делегацией ЛАГ, находящейся в Эр-Рияде. По-видимому, в телеграмме Абдаллы аль-Вазира также содержалась просьба еще раз подтвердить позицию Саудовской Аравии по поводу смены правительства в Йемене. Такая просьба, на наш взгляд, была более чем обоснованная, т.е. Абдалла аль-Вазир, тесно контактировавший с саудовцами в 1933-1934 гг., продолжал рассчитывать на их понимание и поддержку своих политических устремлений. Однако ответ был неутешительным. „Мы не видим необходимости давать дополнительные пояснения по поводу нашего стремления воспрепятствовать несчастью в Йемене ... и возникновению в нем гражданской войны по причине соседства и прочных отношений с Йеменом ... С первой минуты мы заняли позицию полного нейтралитета и передали все дела для решения в Лигу арабских стран. Мы уверены, что Лига ... будет действовать по справедливости ... Во всяком случае ждем прибытия делегации".

На странице 65 (I/65) нашей пагинации помещена телеграмма из Эр-Рияда в адрес Абдаллы аль-Вазира, датированная также 7 марта и подписанная Абдуррахманом Аззамом. „Мы получаем от Вашего Превосходительства и господина Хусейна аль-Кибси просьбы направить войска для защиты Саны от нападения, которое планируется [противной стороной]. Ранее мы информировали о характере миссии делегации Лиги, сводящейся к тому, чтобы [способствовать] миру и сотрудничеству во имя развития. Делегация [Лиги] сожалеет, как сожалеют все арабские страны, в нее входящие, что ситуация в Йемене дошла до такого кризиса, угрожающего городу Сана. Делегация не видит иного способа обеспечить безопасность в Сане, как согласие двух враждующих сторон на перемирие и посреднические усилия Лиги для решения проблемы. Делегация Лиги ждет согласия Вашего Превосходительства и в любом случае будет продолжать свою поездку в Йемен и [попытается] добраться до порта Ходейда, чтобы связаться с Вами и выполнить свой долг перед братским Йеменом".

Судя по тексту телеграммы, обстановка продолжала осложняться. Племенное ополчение находилось на подходе к Сане, и Абдалла аль-Вазир, хорошо зная нравы горцев и подстрекательские обещания принца Ахмеда, пытался защитить хотя бы столицу и ее население. Но ЛАГ, естественно, не имела военных формирований, не могла защитить город и предложила единственный путь – объявить прекращение огня и принять делегацию ЛАГ для третейского суда.

В тот же день, 7 марта, Абдель Азиз сообщает Абдалле аль-Вазиру о прибытии йеменской делегации в Джидду и ее отъезде 8 марта в Эр-Рияд. Саудовский король вновь заверяет Абдаллу аль-Вазира о своей готовности сделать все, чтобы

йеменская делегация встретилась с делегацией ЛАГ, как будто эта встреча могла спасти новый режим в Сане от наступления племенного ополчения принца Ахмеда.

Анализ приведенных входящих телеграмм вносит новые, дополнительные моменты о развитии событий вокруг Йемена после захвата власти монархической группировкой Абдаллы аль-Вазира в феврале 1948 г., о позиции ЛАГ и Саудовской Аравии. ЛАГ оказалась не в состоянии принять действенное участие в разрешении внутриполитического конфликта, хотя предложения о третейском разбирательстве были в принципе правильные. Саудовская Аравия отказала в поддержке Абдалле аль-Вазиру, на которую он надеялся при организации заговора. В этом просчете виноват был прежде всего сам Абдалла аль-Вазир, который не смог правильно оценить внутриполитическую обстановку в Йемене и рассчитывал укрепить свои позиции прежде всего за счет саудовской поддержки, забыв о том, что для Эр-Рияда основная стратегическая линия в отношении соседнего Йемена всегда сводилась к тому, чтобы не допустить его укрепления, экономического роста и развития. В этом отношении любая внутриполитическая смута в Йемене, независимо от ее окраски, участников и конечного результата, отвечала саудовским интересам.

Переворот 1948 г. был верхушечной попыткой модернизировать систему правления монархического Йемена, считавшегося политическим анахронизмом в XX в. Эта попытка потерпела неудачу, ее основные действующие лица были казнены или бежали из страны, но опыт не пропал бесследно. Военные и политические деятели,[6] бывшие на вторых и третьих ролях в событиях 1948 г., взяли на себя подготовку и свершение сентябрьской революции 1962 г., которая покончила с прогнившим монархическим режимом династии Хамидэддинов.

П р и м е ч а н и я

[1] Обстоятельства обнаружения этих документов изложены в книге „На ближневосточных перекрестках" (М., 1983, с. 76-77).

[2] Ахмед Джабер Афиф. Аль-Харака аль-ватания филь Йемен. Васаик ва дирасат. Дамаск, 1982. С. 42-43. (На ар. яз.).

[3] Там же. С. 306.

[4] Там же. С. 307.

[5] Г е р а с и м о в О. Йеменская революция 1962-1975 гг.: Проблемы и суждения. М., 1979. С. 12-13.

[6] Достаточно сказать, что Абдалла ас-Саляль, первый президент Йеменской Арабской Республики, и Абдуррахман аль-Арьяни, второй ее президент, были участниками переворота 1948 г.

O. G e r a s s i m o v

THE DOCUMENTS OF THE COUP OF 1948 y. IN NOTHERN YEMEN

The article is an analysis of new materials on one of the important events of the modern history of Yemen - coup d'etat, 1948 in Sanaa. The participants of that coup d'etat seised and for the period of one month rept the power over the state.

During his work in the Nothern Yemen the author found tele-

grams, which were sent to the leaders of the coup d'etat. Abdalla al-Wazir and to the leaders of other countries. Analysis of these unique documents fullfilled by the author of the article, introduces new additional data on the preoblems of morden history of Yemen will dive the reades the possibility of more concrete judgement of the positions of the Arab League and Saudi Arabia, in the connection with this critical interpolitical conflict.

А.Я. Борисов

К ВОПРОСУ О ВОСТОЧНЫХ ЭЛЕМЕНТАХ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Публикуемая статья известного советского семитолога А.Я. Борисова, умершего в 1942 г., – это последнее сообщение, прочитанное им в Институте востоковедения АН СССР в Ленинграде в конце мая 1942 г. Кроме того, материалы доклада были оформлены автором в виде самостоятельной работы под заглавием „Из случайных заметок", подготовлявшейся им к изданию в течение блокадной зимы 1941/42 г. Текст доклада гораздо подробнее, чем названная статья, останавливается на вопросе изучения восточных связей древнерусской литературы в русской и советской науке XIX–XX вв. Признавая влияние культуры Византии на многие виды древнерусской литературы и искусства, автор указывает на наличие прямых связей между культурой стран Ближнего Востока и культурой Руси. Средой, стимулирующей эти связи, он гипотетически считает хазарское государство, а носителями и передатчиками ряда литературных и фольклорных сюжетов он называет еврейских купцов, образовывавших торговые колонии в Киевской Руси или проезжавших через ее владения в своих коммерческих странствиях, иной раз соединявшихся и с политическими миссиями. Свои положения автор иллюстрирует тремя блестящими примерами (здесь публикуются лишь первые два, поскольку автор не успел завершить третий экскурс), полностью подтверждающими его основную точку зрения.

Статья остается актуальной и сегодня, так как ни одно из звеньев исследования до сих пор не освещено в печати.

В статье А.Я. Борисова отсутствовали полные библиографические ссылки, они восстановлены с несколькими дополнениями.

Публикация подготовлена К.Б. Старковой.

I

Вопрос, являющийся темой моего сегодняшнего доклада, по своей широте и сложности, конечно, превышает те скромные возможности, которыми я располагаю в настоящее время. Проблема восточных связей древнерусской культуры или хотя бы только литературы, как одного из наиболее богатых ее аспектов, может быть по-настоящему поставлена и сколько-нибудь полно разрешена лишь совместными творческими усилиями ряда специалистов, как востоковедов-семитологов, иранистов, тюркологов, кавказоведов, так и славистов, причем ведущая роль в этих коллективных изысканиях должна принадлежать, разумеется, последним. Основная трудность этой работы, впрочем, состоит вовсе не в подборе нужного коллектива исследователей, так как подобным коллективом наша наука располагает в полной мере, а в преодолении некоторой замкнутости, присущей многим специалистам, к сожалению, еще и сейчас. Любая отрасль ориенталистики представляется многим чем-то столь отдаленным от такой специфической области, как древнерусская письменность, что редко у кого даже просто

появляется охота попытаться перешагнуть через воображаемую пропасть, разделяющую якобы эти две по существу во многом смежные сферы историко-филологического знания. Для того чтобы возникло такое желание, надо уже видеть в чужой сфере нечто родственное, а этого-то большинство исследователей не могут и не хотят видеть. Правда, в старинной русской письменности существуют узкие мостики, по которым отдельные востоковеды отваживались перебираться через пропасть в ее заклятые пределы, таким мостиком явилось, например, для Минаева „Хождение за три моря Афанасия Никитина", для Коковцова – „Логика Авиасафа", для Мелиоранского – тюркизмы „Слова о полку Игореве", однако обычно такой мостик не выводил исследователя на путь широких разысканий, и лишь коснувшись данного конкретного вопроса, ориенталист предпочитал уйти с непривычной почвы, прикрываясь скромным feci quod potui. А между тем он, по существу говоря, останавливался как раз там, где настоящая работа только должна была начинаться и где его ждала обильная жатва, будь он менее привержен традиционным предрассудкам своей дисциплины. Но сейчас, мне кажется, уже пора понять, что все подобные предрассудки необходимо преодолеть и что преодоление это должно исходить от наших русских ориенталистов, которым, конечно, легче ориентироваться в основных проблемах истории древней русской литературы, чем слависту приобщиться к востоковедным вопросам. А что нашим ориенталистам безусловно стоит предпринять подобный шаг, сколь бы он не устрашал их своими трудностями, в этом едва ли можно сейчас серьезно сомневаться. Более того, мне по крайней мере представляется, что этот шаг лежит на наших ориенталистах долгом, неотложного исполнения которого ждет от них наша наука.

Древняя Русь в силу прежде всего географического и политического положения во всех сферах своей многогранной и богатой культурной жизни была связана с Востоком не менее, а подчас, несомненно, и более крепкими узами, чем с Западом. Ведь даже сама Византия, идеологическое воздействие которой на Русь является общепризнанным и даже в известной мере переоценивается, не была, как нам теперь известно, в культурном отношении чем-то монолитноединым. Если еще не столь давно так называемое древнехристианское, а вслед за ним и византийское искусство целиком выводили из художественных традиций императорского Рима, то сейчас, после классических работ Д.В. Айналова, стало совершенно очевидным, что наряду с Римом и даже в значительно большей степени, чем этот последний, в формировании византийского искусства участвовали старые культурные города эллинистического Востока, преимущественно Александрия, Антиохия и Эфес. Таким образом, искусство Византии оказывается двуликим, обращенным одной своей стороною к Востоку, другою – к римскому Западу; но столь же двуликой оказывается при ближайшем рассмотрении и вся византийская культура вместе с византийской литературой, в которой эта двуликость и, так сказать, „двуприродность" выказались ничуть не в меньшей степени, чем в искусстве. Действительно, какую бы отрасль византийской литературы мы не взяли, мы всегда без особенного труда различим в ней две струи, из которых одна вытекает из источника античного, другая же – из синкретических источников Сирии, Египта или Малой Азии. Так, в историографии мы находим одновременно с Прокопием Кесарийским, продолжавшим искусственно поддерживаемый стиль историков древней Эллады и подражавшим Фукидиду, Иоанна Малалу, стоящего на более примитивном уровне сирийских хронистов той эпохи; равным образом среди церковных ораторов рядом с константинопольским архиепископом Иоанном Хризостомом (Златоустом), строго следовавшим в своих речах сложному канону антиохийских риторов – канону, пусть уже омертвелому, но тем не менее еще достаточно пышному, возвышается мрачная фигура Ефрема Сирина, поэтическое красноречие которого проникнуто своеобразной прелестью чистой арамейской стихии. Далее, в беллетристике одновременно с направлением, идущим от романов и новелл эллинистической Александрии, в которых излагаются наивные и трогательные злоключения юных любовников, процветает совершенно иное направление, представленное памятниками вроде Стефанита и Ихнилата, Варлаама и Иоасафа, Повести о премудром Акире и многих иных, восточное происхождение которых несомненно. Наконец, не менее отчетливо обозначаются две стихии и в агиографии, и в поэзии Византии, где также остатки и отблески античных традиций, часто уже наполовину за-

бытых и плохо понимаемых, живут бок о бок с цветущими побегами многоликих восточных мотивов. Само собою разумеется, что обе эти стихии, как античная, так и восточная, сосуществование которых обусловливается сложной экономической и социальной обстановкой Византийской империи, проявляются не независимо одна от другой, но в тесном переплетении и постоянной борьбе, порождая необозримое число промежуточных явлений и гибридных форм, чрезвычайно занимательных для историка культуры.

Я едва ли рискую впасть в ошибку, если скажу, что из двух струй византийской литературы Древняя Русь с особенной охотой и плодотворностью восприняла именно струю восточную. Причины этого предпочтения, мне кажется, установить было бы нетрудно, однако я сейчас воздержусь от их выяснения, так как не располагаю необходимыми для этого историческими данными. Во всяком случае мне представляется очевидным, что памятники византийской письменности, коренящиеся в античной традиции, проникали на Русь лишь в единичных случаях, тогда как произведения, несущие на себе явственные признаки восточного происхождения, жили на русской почве интенсивной жизнью. Русь, как известно, не знала византийских историографов античного направления, но зато с любовью переписывала хроники сирийского типа, создавая из них разнообразные компиляции. Из беллетристики также читались и перечитывались лишь нравоучительные повести, ведущие свое происхождение с Востока – из Индии, Ирана, древней Месопотамии, арамейских стран и коптского Египта; что же касается эллинистического любовного романа, то он, по-видимому, был вовсе не известен русскому книжнику. Равным образом и в области красноречия наряду с Иоанном Златоустом и, пожалуй, даже преимущественно перед ним читались аскетические „слова" сирийца Ефрема.

Таким образом, уже византийские книжные влияния, пришедшие на Русь как непосредственно, так и через южнославянскую письменность, принесли с собою большое количество восточных элементов.

II

Сложность древнерусской культуры в ее целом неизбежно должна была отразиться и в литературе, как в одном из ее аспектов. Восточные элементы, пришедшие на Русь вместе с византийской книжностью, на русской почве обогатились и осложнились рядом новых элементов, идущих уже непосредственно с Востока. При этом обращает на себя внимание следующее любопытное обстоятельство: Кавказ и Закавказье, действительные и предполагаемые связи которых со старым русским искусством столь определенно выяснены рядом исследователей, в древнерусской письменности, по-видимому, не оставили никаких сколько-нибудь осязательных следов. Мы не можем указать среди русской переводной литературы не только домонгольского периода, но и более позднего времени ни одного памятника, переведенного с грузинского или армянского языков. На некоторую литературную связь с Грузией указывает лишь повесть о иверской царице Динаре, возникшая уже на рубеже XV и XVI столетий и основанная, по-видимому, не столько на книжной традиции, сколько на устных преданиях; но эта повесть осталась в истории старой русской письменности единичным и в известной мере случайным эпизодом, не имеющим прецедентов и не вызвавшим дальнейших явлений в этом роде. Это представляется тем более странным, что христианские цивилизации Кавказа в период Киевской и Владимиро-Суздальской Руси находились в цветущем состоянии, ярко отразившемся и в искусстве, и в литературе, стоит лишь вспомнить, что в конце XII столетия Грузия дала такого непревзойденного классика средневековой своей литературы, как Шота Руставели, современника безымянного автора „Слова о полку Игореве". К тому же Грузия времен Тамары находилась в прямых и притом достаточно тесных отношениях с Русью, о чем мы можем заключить хотя бы из истории неудачной женитьбы сына князя Андрея, Юрия Андреевича, на самой Тамаре. В близких отношениях находились русские князья и с осетинской знатью, как о том свидетельствуют браки некоторых князей на ясынях и роль ясина Амбала в заговоре против Андрея Боголюбского. Нужно думать, однако, что если связи с Кавказом не отразились в русской книж-

ности, то они все же в какой-то мере должны были сказаться на русском фольклоре, возможно, что ряд восточных мотивов, вскрываемых исследователями в былевом эпосе, пришел к нам именно с Кавказа и от кочевых обитателей южнорусских степей. Через фольклор проникли на Русь, по-видимому, многие литературные и эпические сюжеты и мотивы средневекового Ирана и тюркских народов, позднее, уже в ХУ1-ХУП столетиях, поднявшиеся из неисчерпаемых глубин устного творчества в письменность и породившие повести о Еруслане Лазаревиче, о снах царя Шахаиши, о праведном судье Шемяке. Непосредственных же книжных переложений с иранского или тюркских языков в русской переводной литературе не обнаружено, да их, видимо, и не было не только в домонгольский период, когда их вообще трудно было бы ожидать, но и позднее, при живом столкновении Русского государства с культурой мусульманского Востока. Литературному общению здесь мешали, конечно, прежде всего политические причины: резкая враждебность русского народа к монголо-татарскому гнету и постоянная - скрытая и явная - борьба с поработителями, осложненная к тому же конфессиональным антагонизмом; но фольклорному общению эти причины все же не служили столь решительным препятствием, особенно позднее, когда окрепшая Москва сбросила ярмо Орды и острота борьбы отошла в прошлое.

Таким образом, прямые книжные связи с литературами Кавказа, а также иранских и тюркских народов, по-видимому, исключаются. Но остается еще группа восточных народов, обладающих древней и богатой культурой, - народов семитического племени, наиболее крупными представителями которого в средние века являлись арабы, сирийцы и евреи. И вот тщательное изучение древнерусской переводной литературы приводит нас к совершенно определенному выводу, что все следы непосредственных литературных воздействий Востока на Древнюю Русь восходят именно к семитам.

Впрочем, здесь опять-таки нужно произвести отбор. Хотя ряд памятников арабской литературы был известен на Руси, однако непосредственно с арабского переводы, видимо, не делались, а переходили к нам через византийские, еврейские и отчасти - в более позднее время - через западноевропейские промежуточные редакции. Утверждать о существовании непосредственных переводов с сирийского мы, собственно говоря, также не имеем никаких оснований. С легкой руки Григорьева и порой даже с излишней категоричностью непосредственное сирийское происхождение приписывается русскому переводу повести о премудром Акире,[1] однако наличие в языке этой повести двух несомненных грецизмов и одновременное отсутствие каких бы то ни было намеков на арамеизмы делают это предположение маловероятным. Общая высокая культурность сирийцев и их исключительная переводческая активность, особенно ярко проявившаяся при переходе античной научно-философской традиции к арабам, нам, конечно, хорошо известны,[2] однако возникает вполне естественный вопрос: была ли почва Древней Руси благоприятна для работы сирийских переводчиков и как мог возникнуть подобный перевод в среде, казалось бы, совершенно ему чуждой? Конечно, отдельные представители богатого сирийского купечества, реже, по-видимому, единичные сирийцы-ученые (едва ли при этом особенно высокой марки) забредали на Русь, в качестве примера обычно указывают на „суриянина" Петра, врача черниговского князя Святослава Давидовича; однако мы знаем, что на Руси подолгу живали и армяне, также купцы и врачи, а между тем никаких признаков русских переводов с армянского мы, как уже было отмечено, не имеем, хотя переводческая деятельность средневековых армян, вообще говоря, была достаточно оживленной. Поэтому мне представляется более осторожным - до открытия каких-либо новых данных - вопрос о языке оригинала русской повести об Акире оставить открытым, воздерживаясь от категорических суждений по этому поводу.

Итак, арабы и сирийцы, видимо, также отпадают. Остаются евреи, и здесь мы сразу из области туманных и шатких домыслов вступаем на твердую и вполне реальную почву. Нам известно, что в Киевском княжестве жило немало евреев, полагают, что они поселились в Киеве еще во времена могущества хазар, причем это были в основном восточные евреи, прибывшие из Персии, Крыма, с Кавказа и отчасти из византийских пределов. Позднее, в период первых крестовых походов, ознаменовавшихся, как известно, жестокими избиениями еврейского

населения в ряде прирейнских городов, некоторое количество германских беглецов также нашло приют на Руси. В ХП столетии Киев играл заметную роль в транзитной торговле стран Востока с европейским Западом, причем торговля эта почти целиком велась итальянцами и евреями. Общеизвестным является рассказ Нестора о Феодосии Печерском, якобы ходившем по ночам из монастыря в город для полемических диспутов с евреями. По свидетельству летописи, после смерти Святополка в Киеве имело место даже столкновение местного населения с евреями, по-видимому ростовщиками, на почве взимаемых ими чрезмерно высоких процентов, но в общем отношения с еврейской колонией были мирными. В середине ХП в., с началом упадка Киева, еврейское купечество постепенно перекочевывает на северо-восток, в Ростово-Суздальскую землю; роль их в этом новом передовом центре русской жизни определяется до известной степени участием еврея Офрема Моизовича в заговоре против Андрея Боголюбского. С монголо-татарским нашествием экономическое положение евреев на Руси еще более окрепло и приток еврейских купцов значительно возрос, причем золотоордынские рынки привлекали представителей еврейского торгового капитала из самых отдаленных стран; так, Ибн Батута встретил на базаре одного из южных городов Орды купца-еврея из Андалусии, прибывшего туда не обычным морским путем, а сухопутным, через Кавказские горы. Предприимчивые, живые и, как правило, в достаточной мере культурные еврейские купцы, живя подолгу в крупных русских городах, вступали с местным населением, конечно, не в одни лишь торговые и финансовые отношения. Завязывались разносторонние интеллектуальные связи, в которых евреи, владевшие культурной традицией как Европы, так и ряда стран Средиземноморского Востока и к тому же исключительно одаренные лингвистически, естественно, должны были играть заметную роль. Во всяком случае непосредственные воздействия средневековой еврейской литературы на древнерусскую книжность не вызывают сомнений, и задачей нашей науки является установление объема и характера этих воздействий.

Нужно сказать, что вопрос о еврейском влиянии в древней русской письменности затронут пока еще очень мало. Если, с одной стороны, такие исследования, как работы Бараца, усматривавшего сильнейшие иудаистические элементы в Несторовой летописи и в Русской Правде и объяснявшего из еврейского языка ряд древнейших южнорусских географических имен (Киев, Днепр, Днестр, Дон, Каспий и другие), не могут быть признаны заслуживающими внимания ввиду их слишком определенной тенденциозности,[3] то, с другой стороны, иногда замечается и обратное: стремление отнести к византийской литературной традиции тот или иной сюжет или мотив, без всяких натяжек выводимый из средневековой еврейской письменности, примеры чего будут приведены далее. Причина недостаточной изученности еврейских воздействий на старую русскую книжность заключается прежде всего в отсутствии специальной гебраистической подготовки у исследователей; гебраисты в этой области выступали лишь в единичных случаях, причем некоторые из этих редких выступлений лишены серьезного научного значения ввиду тенденциозности авторов (например, вышеупомянутые труды Бараца), другие же при всей их ценности и безупречной научной доброкачественности (например, статья Коковцова о „Логике Авиасафа"[4]) случайны и эпизодичны; не обходилось порой дело и без прямого шарлатанства (статьи Бедржицкого о литературе иудействующих[5]), которое было возможно именно благодаря малой компетентности русского литературоведческого круга в области гебраистики. Попытки некоторых историков русской письменности проводить самостоятельные экскурсы в семитологию не могут быть признаны полноценными (например, экскурсы Сперанского в его исследовании об „Аристотелевых Вратах"[6] и Дурново в работе, посвященной повести об Акире[7]). Гораздо более существенными по результатам оказываются случаи обращения за консультациями и справками к специалистам-семитологам, однако такие случаи весьма редки: так, Веселовский в единичных мелких вопросах пользовался содействием Хвольсона, Соболевский обращался к компетенции Гаркави и Коковцова, Перец прибегал к гебраистической эрудиции известного библиографа Винера и т.п. Поэтому насущной обязанностью русских гебраистов является самостоятельное ознакомление (разумеется, при содействии специалистов) с теми разделами древнерусской письменности, которые имеют связь с семитологией. Из таких разделов

в первую очередь обращает на себя внимание предполагаемая литература так называемых „иудействующих", или „жидовствующих", о которой я намерен говорить далее.

На мой взгляд, задача семитолога заключается не только в разыскивании непосредственных источников того или другого памятника или сюжета древнерусской письменности, но и в выявлении и собирании всевозможных параллелей и аналогий, полезных даже в том случае, если мы не можем указать реальных отношений, в которых данная параллель находится к русскому материалу. Все эти аналогии и параллели неизмеримо расширяют горизонт исследователя, обогащая его, так сказать, сравнительно-литературоведческие ресурсы и давая ему больший простор для истолкования исследуемых текстов. Возможно, что впоследствии, когда материала накопится больше, разрозненные аналогии соединятся в стройные цепочки, из которых можно будет наметить конкретные пути миграции восточных сюжетов на Русь.[8]

1. Одна арабская параллель к стиху о „Голубиной Книге"

Как известно, стих о „Голубиной Книге" занимает в истории старой русской словесности совершенно особое место как по исключительному богатству своего содержания, так и по обилию возбуждаемых им вопросов и проблем.[9] Однако, несмотря на пристальное внимание, уделяемое этому памятнику исследователями на протяжении чуть ли не целого столетия, он продолжает оставаться в значительной мере загадочным как по ряду содержащихся в нем деталей, так и в отношении общего вопроса о его истоках. Со времени трудов А.Н. Веселовского установилось мнение о связи „Голубиной Книги" с богомильством, а тем самым, казалось бы, через болгарско-византийское посредничество с дуалистическими учениями Востока. И тем не менее, разыскивая источники нашего стиха и параллели к различным его мотивам в славянских и западных литературах, исследователи меньше всего склонны совершать экскурсии в сравнительно мало еще изученную область восточной письменности. Причина здесь заключается не только в том, что ориенталистика в силу ее вполне понятной специфичности доступна славистам лишь в очень ограниченной мере, но также и в том, что восточные дуалистические учения, от которых ведет свое происхождение богомильство, до недавнего времени были известны нам столь же мало, как и это последнее. Так, о манихействе, значительнейшем и влиятельнейшем из этих учений, мы еще не так давно могли получить представление только из источников, принципиально ему враждебных („Деяние Архелая", сочинения Августина, Александра Ликопольского, Тита из Бостры, Феодора Барханай, Надима ал-Варрака, ал-Бируни, аш-Шахрастани и др.), и лишь теперь, после находок в отдаленной Азии и в Египте фрагментов подлинных манихейских текстов на китайском, уйгурском, пехлевийском и особенно коптском языках, этот вопрос начинает становиться на действительно твердую почву. Вполне понятно поэтому, что восточные связи „Голубиной Книги" остаются пока совершенно невыясненными, даже более того – они еще не намечены хотя бы только приблизительно. И все же исследователи обязаны, насколько это оказывается возможным, пытаться установить эти связи, на первых порах просто лишь накапливая материал для будущих выводов, и здесь на помощь славистам и историкам русской литературы должны прийти востоковеды.

Восемьдесят лет назад Ф.И. Буслаев в кратком предисловии к опубликованной им „Повести града Иерусалима", или „Иерусалимской Беседе", указывал в качестве параллели к этому памятнику на песнь Эдды о состязании Одина с Вафтрудниром, будучи склонен видеть в „Повести" не простое заимствование из исландской саги, а лишнее доказательство единства истоков индоевропейской мифологии. Но вскоре после этого выяснилось, что стих о „Голубиной Книге", следовательно, и „Повесть града Иерусалима", представляющая собою, по справедливому замечанию А.Н. Веселовского, „видоизменение той же Голубиной Книги, записанное старинными грамотами в прозаическом пересказе рукописей",[10] не есть продукт исконного славянского мифотворчества, но занесен на Русь, вероятнее всего, богомилами.[11] Поэтому для отыскания параллелей к нему хочется

обратиться в первую очередь не к скандинавским древностям и вообще не к Западу, а к тем восточным областям, в которых складывалось и развивалось породившее богомильство учение манихеев. Как Secretum итальянских патаренов, содержащее Interrogationes S. Ioannis et responsiones Christi Domini, и аналогичные ему славянские „Вопросы Иоанна Богослова", так и стих о „Голубиной Книге" облечены в форму беседы, в которой сверхъестественное существо, обладающее сокровенным знанием (в нашем стихе – царь Давид), отвечает на вопросы простого смертного (в стихе – Волота-Волотомана-Малодумара, или просто – князя Владимира). Подобная форма на Востоке пользовалась достаточным распространением. Вспомним хотя бы, что в Авесте Заратуштра обычно вопрошает никого иного, как самого Ахурамазду (Ормузда), дающего ему пространные ответы: затем, в современных появлению манихейства (вторая половина Ш в. н.э.) греко-египетских трактатах, находящихся, согласно разысканиям Рейценштейна,[12] под существенным иранским влиянием, Гермес Трисмегист спрашивает о различных тайнах бытия „Пастыря мужей", Поймандра, являющегося олицетворением неоплатонического Νοῦς. Далее, из литературы позднего зороастризма конца сасанидского периода до нас дошла книга, в которой Меноке-Храт, или „Небесный Разум", отвечает на метафизические и космогонические вопросы „Мудреца"; наконец, в знаменитой мандейской „Книге Сокровища" (Гинза), возникшей в той самой культовой среде, из которой вышел основатель манихейства – Мани, – на вопросы отвечает олицетворенная истина – Кушта. Эту краткую справку, разумеется, можно было бы значительно расширить, но и приведенных примеров, на мой взгляд, достаточно, чтобы уяснить связь „Голубиной Книги" и ее европейских и славянских прототипов с определенной восточной литературной формой.

Но в стихе о „Голубиной Книге" отвечающее лицо, хотя и обладает знанием, обычным смертным недоступным, все же не является по существу лицом сверхъестественным, равным Ахурамазде, Поймандру, Меноке-Храту или Куште; это библейский царь Давид, при всем своем классическом благочестии отнюдь не чуждый весьма существенных человеческих недостатков, о которых библейская традиция повествует достаточно подробно. Стих подчеркивает, что „Голубиная Книга" выпадает из тучи посреди „поля Сарачинского", „по стороны святого града Иерусалима", при царе Давиде, „при его сыне Соломоне". Из этого, мне кажется, можно заключить, что в данном памятнике вышеуказанная восточная литературная форма вплелась в одно из многочисленных сказаний, связанных с именами Давида и Соломона. Если прямым источником „Голубиной Книги", как, по-видимому, полагает А.Н. Веселовский, были „Вопросы Иоанна Богослова",[13] ни в какой мере не связанные с циклом Соломоновых легенд, то придется предположить, что имена Давида и Соломона введены в наш стих его непосредственными творцами. Однако прежде чем прийти к подобному выводу, следует, мне кажется, пересмотреть обширное поле восточных Соломоновых сказаний: не окажется ли среди них варианта, сходного хотя бы в самых общих чертах со стихом о „Голубиной Книге". В случае обнаружения подобного варианта вопрос об источниках нашего стиха, разумеется, не упростится, а, наоборот, обогатится новой проблемой, быть может – на данной ступени наших знаний – пока неразрешимой, но это обстоятельство отнюдь не должно расхолаживать исследователей.

Не имея возможности полностью просмотреть восточный Соломонов цикл, что является задачей весьма трудной как вследствие обширного объема этого цикла, так и ввиду разбросанности отдельных его элементов среди самых разнообразных литературных памятников, я тем не менее случайно напал на одну легенду, имеющую, на мой взгляд, много общего с сюжетом „Голубиной Книги". Я обнаружил эту легенду в книге рассказов о пророках, озаглавленной „Китаб ʿараис ал-маджалис фи кисас ал-анбия" и принадлежащей перу известного арабского автора, перса по происхождению, Абу Исхака Ахмеда ас-Саʿалиби из Нешапура (ум. 1038 г. н.э.). Труд ас-Саʿалиби является компиляцией, составленной на основании многих источников; в частности, интересующий нас рассказ приводится со ссылкой на очень древний и уважаемый мусульманский авторитет – на одного из сподвижников Мухаммада, Абу Хурейру (ум. между 676–678 гг. н.э. в Медине в возрасте 78 лет); насколько эта ссылка в данном случае обоснована, судить не берусь.

Вот текст сказания в дословном переводе с арабского подлинника.

„Сказал Абу Хурейра – да будет доволен им Аллах: всевышний Аллах ниспослал с небес Давиду – да будет над ним мир – книгу, запечатанную золотой печатью и содержащую тринадцать вопросов. И внушил всевышний Аллах Давиду: задай эти вопросы сыну твоему Соломону; если он разрешит их, то будет наследником твоим после тебя. Сказал [Абу Хурейра]: и призвал Давид – да будет над ним мир – семьдесят священников и семьдесят книжников, и посадил Соломона перед ними, и сказал: о сын мой! вот, всевышний Аллах ниспослал мне с небес книгу, содержащую вопросы, и повелел мне задать их тебе: если ты разрешишь их, ты будешь моим преемником после меня. И сказал Соломон: пусть пророк божий задает вопросы, какие ему заблагорассудится; помощь мне лишь от Аллаха! Давид сказал: о сын мой! Что ближайшее из вещей и что отдаленнейшее из них? Что наиболее радующее из вещей и что наиболее печалящее из них? Что прекраснейшее из вещей и что отвратительнейшее из них? Что наиболее редкое из вещей и что наиболее частое из них? Что такое – два стоящие и что такое – два бегущие? Что такое – два содружествующие и что такое – два враждующие? Что за вещь, приобщаясь к которой, человек в конечном итоге оказывается хвалимым? И что за вещь, приобщаясь к которой, человек в конечном итоге оказывается порицаемым? И сказал Соломон – да будет над ним мир: что касается ближайшей из вещей, то это будущая жизнь; что касается отдаленнейшей из вещей, то это прошлое из настоящей жизни; что касается наиболее радующего из вещей, то это тело, в котором есть дух; что касается наиболее печалящего из вещей, то это тело, в котором нет духа; что касается прекраснейшего из вещей, то это вера после неверия; что касается отвратительнейшего из вещей, то это неверие после веры; что касается наиболее редкого из вещей, то это истина; что касается наиболее частого из вещей, то это сомнение; два стоящие – это небо и земля; два бегущие – это солнце и луна; два содружествующие – это ночь и день; два враждующие – это смерть и жизнь; что касается вещи, приобщаясь к которой, человек в конечном итоге оказывается хвалимым, то это спокойствие в гневе; что же касается вещи, приобщаясь к которой, человек в конечном итоге оказывается порицаемым, то это вспыльчивость в гневе. Сказал [Абу Хурейра]: развязали печать, и оказалось, что ответ на вопросы совпал с тем, что было ниспослано с неба. И сказали священники и монахи: мы не согласны [признать Соломона преемником твоим], пока не зададим ему одного вопроса: если он ответит на него, то будет он преемником твоим после тебя! И сказал Соломон – да будет над ним мир: задавайте вопрос! помощь мне лишь от Аллаха! Они сказали: что за вещь, при хорошем состоянии которой все в человеке находится в хорошем состоянии, а при неисправности которой все в человеке приходит в негодность? И сказал [Соломон]: это – сердце. И встал Давид, и поднялся на кафедру, и восхвалил всевышнего Аллаха, и прославил его, затем сказал: подлинно, всевышний Аллах повелел мне оставить преемником моим над вами Соломона".

Я не берусь здесь проследить это сказание в других памятниках арабской литературы, не берусь также разыскивать его истоки. Привожу его лишь в качестве восточной параллели к стиху о „Голубиной Книге", быть может – одной из нескольких существующих параллелей, которые постепенно будут обнаружены и извлечены из необъятных недр семитических литератур. А что данный рассказ есть параллель к „Голубиной Книге" – в этом, мне кажется, не может быть сомнения: при совместном чтении обоих памятников бросаются в глаза их общие черты. К тому же сказание ас-Са'алиби более последовательно, чем старый русский стих. Так, небесная книга в стихе, равно как и в „Вопросах Иоанна Богослова", упоминается лишь вначале, в дальнейшем же изложении она совершенно забыта, и „Повесть града Иерусалима" поступает вполне логично, исключая ее как лишнюю деталь; в арабском же рассказе ниспосланная с небес книга органически входит в канву повествования, рассказ с нее начинается и ею же заканчивается: она подтверждает сверхъестественную мудрость Соломона. Что касается основных действующих лиц, то вместо достаточно, по-видимому, позднего и потому не вполне определившегося Волота-Волотомана-Малодумара-Владимира в арабской параллели мы находим самого Давида, в то время как вопрошаемым лицом здесь является сын его Соломон, иными словами, диалог происходит меж-

ду отцом и сыном, названными по имени и в начале русского стиха („Голубиная Книга" выпадает из тучи при царе Давиде, „при его сыне Солomоне"). Но в стихе Соломон как действующее лицо отсутствует, вместо него собеседником Давида оказывается неопределенный и случайный Владимир, что представляется весьма странным и заставляет подозревать здесь позднейшую порчу какого-то старого рассказа, в котором наряду с Давидом должен был фигурировать и названный в стихе Соломон. В самом деле, этому персонажу, который, кстати сказать, и древнему русскому книжнику был хорошо известен как воплощение мудрости (таким его рисует хотя бы та же „Толковая Палея"), роль отгадчика хитроумных загадок приличествует в гораздо большей мере, чем псалмопевцу Давиду. Таким образом, и в отношении основных собеседников, как мне кажется, арабская параллель по сравнению со стихом о „Голубиной Книге" сохраняет первоначальную форму, в стихе почему-то искаженную. Далее, в арабской параллели, как и в стихе, вызванный ниспосланной с неба книгой диалог происходит в присутствии многолюдного сборища, причем обычному в восточном фольклоре числу 70 в стихе соответствует русское эпическое число 40. Что касается, наконец, самих вопросов, то их состав в обоих сравниваемых памятниках совершенно различен; к тому же в арабском рассказе все вопросы имеют вид кратких загадок, тогда как в стихе этот энигматический момент ощущается очень слабо. Общим и здесь, и там является лишь одно – морально-космологический характер беседы. Несовпадение вопросов, впрочем, само собою понятно и не должно вызывать недоумений: не будучи органически слиты с самой рамкой повествования, они представляют элемент изменчивый и текучий, который мог расширяться, суживаться и заменяться любым новым материалом без всякого вреда для основной структуры рассказа. Здесь мы имеем дело с тем же явлением, которое характерно для сборников сказок вроде „Тысячи и одной ночи" или „Книги попугая": сказочный элемент в этих сборниках в зависимости от вкусов той или иной читательской среды подвергается различным изменениям, одни новеллы выбрасываются и заменяются другими, и все это подвижное содержание свободно укладывается в неизменную основную раму сборника, создавая большое число различных его редакций. Вопросы стиха о „Голубиной Книге", как указывалось уже давно, в основном заимствованы из ряда известных в древнерусской литературе апокрифических источников – „Беседы трех святителей", „Сказания о древе крестном" и др. Впрочем, во многих из этих вопросов нетрудно отметить ряд моментов, находящих себе точные соответствия в арабском и еврейском легендарном материале: таковы, например, мотивы мифической птицы, обитающей в море (талмудический Зиз-Садай), и рыбы-кита, на котором утверждена земля (талмудический Левиафан, коранический Хут), а также представление об Иерусалиме как о „пупе земли" и многое другое.

Таким образом, арабское сказание об испытании Соломона представляется мне вполне определенной параллелью к старому русскому стиху о „Голубиной Книге" и к тому же параллельно помогающей нам уяснить себе некоторые, не вполне ясные моменты стиха. Воздерживаясь от каких-либо дальнейших соображений по вопросу об источниках последнего, я ставлю в настоящей заметке вполне мне посильную задачу – сообщить историкам русской литературы и словесности попавший в мои руки восточный материал, который при всей его случайности, быть может, сыграет свою роль в деле истолкования одного из интереснейших памятников древнерусского словесного творчества.

2. Вероятный еврейский оригинал „Сказания о подземном человеке" из Толковой Палеи

Уже давно установлено, что поздняя пространная, так называемая „хронографическая" редакция Толковой Палеи, представленная рядом рукописей начиная со второй половины XV в., содержит в себе большое количество апокрифического материала, несомненно, связанного с еврейской традицией и объясняемого, по-видимому, не чем иным, как движением „жидовствующих".[14] Одновременно были сделаны и первые попытки определить конкретные источники того или иного ска-

зания Палеи, причем особенное внимание исследователей привлек к себе богатый цикл легенд о Соломоне.

Примером „византийского пристрастия" историков древнерусской литературы является стремление категорически навязать греческий оригинал входящей в состав той же Толковой Палеи „Повести о царе Адариане", хотя до сих пор не удалось отыскать никаких следов греческого текста данной повести, еврейский же ее текст (к тому же почти дословно совпадающий с текстом Палеи) входит в состав старого еврейского памятника „Мидраша Танхума". Поэтому обязанностью русских гебраистов является самостоятельное ознакомление – разумеется, при содействии специалистов – с теми разделами древнерусской письменности, которые имеют связь с семитологией. Из таких разделов в первую очередь обращает на себя внимание предполагаемая литература „жидовствующих", к которой, вероятно, принадлежит и Толковая Палея в ее поздней – пространной, так называемой „хронографической" редакции.

Над определением еврейских источников Соломоновых сказаний Толковой Палеи всерьез еще не работал никто. Кое-что здесь уже нащупано и разъяснено, однако не всегда с достаточной отчетливостью. Так, я уже указывал, что источник „Повести о царе Адариане" ищут в Византии, тогда как тому же А.Н. Веселовскому еще в 1872 г. было известно о существовании этого сюжета в „староеврейской" литературе легенд, хотя он и не указывает, в каком именно памятнике еврейской письменности этот рассказ встречается, ссылаясь в качестве параллели лишь на сказание о царе Хираме, сходное с „Повестью" только по основной идее.[15] Равным образом с легкой руки А.Н. Веселовского до настоящего времени (см. соответствующие страницы общих работ по истории древней русской литературы А.С. Орлова и Н.К. Гудзия) держится взгляд о византийских истоках известного палейного сказания о Соломоне и Китоврасе, хотя в средневековой греческой письменности никаких следов подобного сказания до сих пор не обнаружено и встречающееся в русском тексте слово „шамир", как и ряд деталей самого рассказа, тесно сближают этот последний с известной легендой о Соломоне и Асмодее, изложенной по-арамейски в Вавилонском Талмуде (трактат Гиттин) и послужившей, как можно думать, непосредственным оригиналом для палейного сказания. Кроме того, по указанию итальянского гебраиста С. Бенедетти, в особой небольшой заметке А.Н. Веселовский определил источник одного палейного рассказа из цикла „Соломоновых судов", а именно рассказа „Об испытании мужской и женской мысли", в кругу старых еврейских легенд сходного содержания опубликованных А. Еллинеком в 1У части его „Bet ha-Midrasch".[16] В этой заметке Веселовский сообщил и русский перевод данной еврейской легенды, сделанный, по-видимому, при посредстве того же Бенедетти.[17]

Среди цикла „Соломоновых судов" в Палее имеется еще один рассказ, еврейское происхождение которого не вызывает сомнений: это рассказ о двуглавом подземном человеке. А.Н. Веселовский в одном из примечаний к известному исследованию „Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе..." приводит подлинный текст этого рассказа по спискам 1477[18] и 1494 гг.[19] и затем добавляет: „Рассказ этот помещен в Талмуде".[20] Вслед за этим кратким и не вполне правильным указанием приводится латинское изложение содержания данного „талмудического" повествования, заимствованное из старого труда Дж. Лайтфута.[21]

В действительности еврейский текст „Сказания о подземном человеке", являющийся, как мне кажется, непосредственным оригиналом соответствующего палейного рассказа, находится не в Талмуде, а в одном из так называемых „малых мидрашей" и опубликован А. Еллинеком в той же 1У части „Bet ha-Midrasch",[22] всего лишь несколькими страницами выше переведенного А.Н. Веселовским еврейского оригинала рассказа „Об испытании мужской и женской мысли". Не владея еврейским языком, Веселовский, знавший о труде Еллинека лишь из указания С. Бенедетти, не мог, разумеется, самостоятельно обнаружить данный еврейский текст, что же касается прекрасного немецкого перевода мидрашей – как малых, так и важнейших из больших, – сделанного одним из крупнейших знатоков средневекового еврейского фольклора Августом Вюнше, то этот в высшей степени полезный и ценный для фольклористов и литературоведов труд еще не мог быть доступен Веселовскому, так как появился почти одновременно со смертью последнего.[23]

Прежде чем сообщить перевод еврейского текста „Сказания о подземном человеке", напомню содержание этого рассказа в редакции Толковой Палеи.

После построения Иерусалимского храма, уходя от Соломона, Китоврас „вда Соломону мужа о двоу главоу". Соломон поженил его, и родились у него два сына: один – двуглавый, а другой – одноглавый. У их отца было „имение много". Когда отец умер, двуглавый брат предложил делить имущество по числу голов, одноглавый же – пополам. Когда они пришли для суда к Соломону, последний „мудростию своею" приказал лить уксус (очет) на одну из голов двуглавого: „аще не очютить другая глава, и тако две части возмеши на две главе; аще ли очютить дроугая глава возлианиа очта главы сиа, – единого тела обе и един жребий возмеши точию". Когда стали лить уксус на одну из голов, другая это почувствовала; тогда царь присудил двуглавому, несмотря на две его головы, долю наследства, равную с одноглавым.

Сообщаю теперь еврейский текст рассказа в дословном переводе с подлинника.

„Случай, который произошел во дни Соломона, царя Израиля: однажды вошел Асмодей, царь бесов, и сказал ему: ты ли тот, о ком написано: «И стал он мудрее всех людей»? Сказал ему Соломон: так обещал мне Святой (благословен он!). Сказал ему Асмодей: хочешь ли, я покажу тебе вещь, которой не видал ты от века? Сказал ему (Соломон): да. Тотчас протянул (Асмодей) свою руку в земную глубь и извел из нее человека о двух головах и четырех глазах. Тотчас затрепетал и смешался Соломон, и сказал: введите его в покои мои. Он послал и призвал Ванею, сына Иадова, и сказал ему: не думаешь ли ты, что под нами есть люди? Сказал ему (Ванея): клянусь жизнью твоей души, о владыка мой, царь! – не знаю я (этого); но я слышал от Ахитофеля, друга твоего отца, что есть под нами люди. Сказал ему (Соломон): если я покажу тебе одного из них, что ты скажешь? Тот сказал: а как ты сможешь показать его из глубины земли, простирающейся на пятьсот лет пути, причем между одной землею и другой также пространство на пятьсот лет пути? Тотчас послал (Соломон), и привели его (т.е. двуглавого человека) к нему. Как только увидел его (Ванея), пал на лицо свое и сказал: (благословен тот), кто даровал нам жизнь и дал нам дожить до этого времени! Сказал (Ванея) ему (т.е. двуглавому человеку): чей ты сын? Тот сказал: я – из человеческой породы, из потомства Каина. Сказал ему (Ванея): в каком месте обитание ваше? Тот сказал: в стране подземной. (Ванея) сказал ему: есть ли у вас солнце или луна? Тот сказал: да, ведь мы также пашем и жнем и владеем мелким и крупным скотом. (Ванея) сказал: а в каком месте (у вас) восход солнца? Тот сказал: на западе, а заходит оно на востоке. (Ванея) сказал ему: молитесь ли вы? Тот ответил: да. – А какова ваша молитва? Тот сказал: как велики дела твои, господи! все их в мудрости совершил ты. Сказал ему (Ванея): если ты хочешь, мы возвратим тебя на твое место. Тот сказал: Окажите благодеяние, верните меня на мое место! Тотчас призвал Соломон Асмодея и сказал ему: иди, верни его на его место! Сказал ему (Асмодей): я не смогу вернуть его на его место никогда! Как только увидел он, что дело обстоит так, взял он жену и родил от нее семь сыновей: шестеро из них по подобию матери и один – по подобию отца, у которого было две головы. Он пахал и жал, и сделался великим богатеем из числа богатеев мира. После некоторого времени умер тот человек и оставил наследство своим сыновьям; шестеро говорят: нас семеро – для дележа имения отца нашего, а один, у которого две головы, говорит: нас восьмеро, и мне полагается взять из наследства две доли. Пошли они все к Соломону и сказали ему: «Владыка наш царь! Нас семеро, а брат наш, имеющий две головы, говорит, что нас восьмеро, и хочет разделить имение отца нашего на восемь частей и сам хочет взять две части». Когда услышал это Соломон, показалось ему это дело темным. Тотчас призвал он синедрион и сказал им: что вы скажете об этом деле? Они подумали: если мы скажем, что он (т.е. двуглавый человек) один, а окажется, что их два? Промолчали. Сказал им Соломон: утром я произведу суд. В полночь вошел он в храм, встал на молитву пред лицом бога и сказал: «Властитель мира! Когда явился ты мне в Гаваоне и сказал мне: проси, что мне дать тебе? – не просил я у тебя ни серебра, ни золота, но мудрости, чтобы судить сынов человеческих по правде». Сказал ему Святой (Благословен он!): Я дам тебе мудрость утром.

Поутру послал (Соломон) и собрал весь синедрион, и сказал им Соломон: приведите пред мое лицо того человека, имеющего две головы! Тотчас привели его пред его лицо. И сказал им (Соломон): смотрите, если почувствует эта голова, что я буду делать с другой, то он один, а если нет, то их двое. Сказал Соломон: принесите горячей воды, старого вина и льняные одежды! Принесли горячую воду, он положил двуглавого человека на лицо и облил его горячей водою и старым вином. Тот сказал ему: владыка мой царь! мы умираем, мы умираем! мы один, а не двое! (Сказал ему Соломон), а не вы ли говорили мне: нас двое! Как только увидели израильтяне этот суд Соломона, изумились все они, вострепетали и убоялись его. Потому-то и сказано: « И стал он мудрее всех людей»."

Если мы сравним этот еврейский рассказ с текстом Толковой Палеи, то должны будем признать, что последний отнюдь не является переводом первого, а только свободным и значительно сокращенным его пересказом. Ряд моментов еврейского подлинника в палейном сказании отсутствует, но мы напрасно стали бы искать в нем каких-либо вариантов или дополнений по сравнению с мидрашитским текстом. Выпущены в основном следующие моменты: „вводный" разговор Соломона с Асмодеем (который в Палее всюду заменен Китоврасом); Ванея и его разговор с Соломоном; упоминание о потомстве Каина; второй разговор Соломона с Асмодеем; разговор Соломона с синедрионом; молитва Соломона; заключение. Вместо семерых братьев еврейского текста в Палее фигурируют лишь двое; вместо горячей воды, старого вина и льняных одежд - лишь уксус („очет"), тождественный, надо думать, „старому вину" подлинника; но эти отличия не указывают на особую редакцию рассказа, объясняясь лишь общей тенденцией русского переложения сократить и упростить сюжет. Сокращены и вопросы Соломона подземному человеку. В Палее мы читаем (по списку 1494 г.[24]): „Вопроша его Соломон: которых людей еси ты, человек ли еси ты, или бес? Отвеща он человек: аз есмь человек живущих под землею. И (во)проша его царь: есть ли у вас солнце и луна? Он рече: от запада вашего к нам восходит солнце, от востока вашего заходит, - егда убо у вас день, тогда у нас нощь, а егда у вас нощь, тогда у нас день". Мне кажется, что искать здесь промежуточный греческий текст излишне, особенно принимая во внимание несомненные признаки непосредственных еврейских воздействий в других рассказах Толковой Палеи (помимо упомянутых сказаний „О Соломоне и Китоврасе" и „О царе Адариане", такие признаки явственно различимы в рассказах „Об ужичкой царице").

Примечания

[1]Григорьев А.Д. Повесть об Акире Премудром. М., 1913, с. 43-148, 592.

[2]См.: Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979, особенно с. 22-29.

[3]См.: Барац Г.М. Происхождение летописного сказания о начале Руси. Киев, 1913.

[4]Коковцов П.К. Арабский оригинал „Логики Авиасафа". Доклад. - ЗВО, 1912, XXI, с. ХП-ХУ; Отд. отт. СПб., 1912, 4 с. 2) К вопросу о „Логике Авиасафа". - ЖМНП, 1912, май, с. 114-133; Отд. отт. СПб., 1912, 22 с.

[5]Бедржицкий Л. Заметки к литературе о „жидовствующих". - Русский филолог. вестник, 1911, т. 66, № 3-4, с. 370-392.

[6]Сперанский М.Н. „Аристотелевы Врата". - В кн.: Из истории отреченных книг. СПб., 1908.

[7]Дурново Н.Н. Рец. на кн.: Ал.Дм. Григорьев. Повесть об Акире Премудром: Исследование и тексты. М., 1912 - Изв. Отд. русского языка и словесности Академии наук, 1915, XX, кн. 4, отд. отт., 48 с.

[8]См. также: Мещерский Н.А. 1) К вопросу об изучении переводной письменности киевского периода. - Уч. зап. Карело-Финского пед. ин-та, серия общ.

наук, 1955, т. П, вып. 1, с. 198-219; 2) Отрывок из книги „Иосиппон" в „Повести временных лет". - Палест. сборник, 1956, вып. 2(64-65), с. 58-68.

[9] Безносов П.А. Калики перехожие. М., 1861-1864, вып. 2, № 77-91; Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ стиха о „Голубиной Книге". Варшава, 1887.

[10] Веселовский А.Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Пг., 1921, с. 195 (Собр. соч., т. 8, 2-е изд.)

[11] Там же, с. 191-196, 211-212.

[12] Reitzenstein R. Die iranische Erlösungsmysterium. Bonn, 1921, S. 159-181,

[13] Веселовский А.Н. Славянские сказания ..., с. 195-196.

[14] Сопоставление с ересью „жидовствующих" выдвинул Н.С. Тихонравов, мнение которого поддержал А.Н. Веселовский (Славянские сказания ..., с. 245).

[15] Там же, с. 17, примеч. 1; с. 249-251 (примеч. 1 к с. 249).

[16] Jellinek A. Bet ha-Midrasch, IV. Leipzig, 1857, S. 146.

[17] Веселовский А.Н. Талмудический источник одной Соломоновой легенды в Русской Палее. - ЖМНП, 1880, апрель (ч. CCVIII), с. 298-300.

[18] Напечатан у Н.С. Тихонравова: Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863, 1, с. 257-258.

[19] Опубликован у А.Н. Пыпина: Ложные и отреченные книги русской старины. СПб., 1862, с. 52-53.

[20] Веселовский А.Н. Славянские сказания ..., с. 109, примеч. 1.

[21] Lightfoot Ioannes. Horae hebraicae et talmudicae. Cantabrigiae, 1658, p. 703.

[22] Jellinek A. Bet ha-Midrasch, IV, S. 143.

[23] Wünsche A. Aus israels Lehrhallen: Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments. Leipzig, 1907. Рассказ о двуглавом человеке (VI) - S. 24-26; рассказ о мужской и женской мысли (III) - S. 17-19.

[24] См. примеч. 19.

A. Borissov

A PROPOS DES LIAISONS ORIENTAUX DE LA LITTÉRATURE RUSSE ANCIENNE

L'introduction à l'article c'est le texte de la conférence dernière du sémitologiste distingué A.Borissov (1903-1942), qu'il a été lue à mois mai 1942. Sa thèse concerne de la nécessité des recherches systématiques au domain des sujets littéraires penetrés dans littérature russe ancienne des pays du Proche Orient directement où par intermédiaire du milieu culturel de la Byzance. Le papier traite les recherches en question comme elles sont representées par les travaux scientifiques des orientalistes et slavistes russes en XIX-XX ss. en domain de la littérature aussi bien qu'en archéologie et en art.

La thèse de la conférence est confirmée par la recherche spéciale des deux sujets légendaires qui appartiennent par leur origine à la littérature hébreue. Le source des „Verses du Livre des Colombes" (Goloubinaja kniga) A. Borissov a decouvré parmi des histoires du „Kitāb ʿarāʾis al-majālis fī kisas al-anbiyya" par l'écrivain arabe as-Saʿālibī (f. 1038). Le source d'une des légendes du recueil ancien de „Tolkovaya Palaya" il a trouvé en un des „Petits Midraches", publiés par A. Jellinek au corps de „Bet ha-Midrasch".

Un préface court d'éditeur tachait à définir l'importance des recherches du savant feu.

Альфонсо. Мĕйашшēр ʻаḳōḇ („Выпрямляющий кривое"). Факсимиле рукописи. Издание текста, перевод, предисловие, введение, примечания Г.М. Глускиной. Комментарий Г.М. Глускиной, С.Я. Лурье, Б.А. Розенфельда. М., 1983. (Памятники письменности Востока. LXII).

Г.М. Глускина, гебраист с математическим образованием, сделала доступным математикам и всем интересующимся историей науки трактат XIV в., исследующий проблему квадратуры круга, интриговавшую человечество много веков. Сочинение сохранилось в единственной известной рукописи, принадлежащей Британскому музею. Из текста было известно лишь личное имя автора – Альфонсо. На основе упоминаемой им литературы можно было определить и время его деятельности – XIV в. Особой заслугой Г.М. Глускиной является отождествление автора с еврейским ученым, врачом и философом Абнером из Бургоса, при крещении принявшим имя Альфонсо Вальядолид. Система доказательств ясна и убедительна (с. 17–18). Отождествление позволило точно установить даты жизни ученого (1270–1350, с. 18). Характеристике его деятельности и ее значения для науки посвящены с. 18–24.

Помимо этих важнейших данных, введение содержит описание рукописи (с. 11–15), историю ее изучения (с. 16–17), анализ языка трактата и языка других произведений того же круга (с. 25–33). Отдельная краткая статья Б.А. Розенфельда рассматривает значение трактата для истории и теории математики. При этом он подтверждает вывод Г.М. Глускиной относительно того, что Альфонсо Вальядолид в своих сочинениях более философ, нежели математик (с. 36). По его заключению, „Трактат особенно интересен тем, что доказывает, что в Испании четырнадцатого века изучали вычисление длины кривых площадей поверхности объектов и применение движения к геометрии и теории параллельных линий, что было важно для позднейших математических открытий" (с. 36). После вводного исследования следует перевод, иллюстрированный чертежами теорем (с. 38–88). Подробный комментарий для каждой главы трактата объясняет источник и с математической, и с филологической стороны (с. 90–108). Комментарий дополняют приложения: терминологический глоссарий (с. 109–126), таблица соответствия буквенных обозначений (с. 127), библиография (с. 128–129) и указатель имен античных и средневековых авторов (с. 130).

Достаточно подробное резюме на английском языке знакомит с содержанием книги читателя-иностранца (с. 132–136). Текст оригинала передан дважды: критически воспроизведен от руки беспримерным трудолюбием Г.М. Глускиной и передан факсимиле рукописи прекрасным испанско-провансальским курсивом (с. 138–198 и 201–266).

Наиболее существенным недостатком издания является независевший от воли автора-издателя факт передачи важного для науки текста через 550 лет после изобретения книгопечатания в рукописном виде.

Недостатком введения, по нашему мнению, является то обстоятельство, что при многократном упоминании Демокрита и теории атомизма совершенно опущено атомистическое учение арабоязычных муʻтазилитов, на которое опирается их философско-математическая теория движения как непрерывного сочетания движения

и покоя. С этим же связано представление о возникновении понятия линий. Эта теория не могла не быть известна Абнеру-Альфонсо, если не из трудов арабских мыслителей (что вполне вероятно), то во всяком случае в изложении энциклопедических обзоров философской мысли у Саадии ал-Файюми и Моисея Маймонида. Ускользнула от внимания авторов введения и комментария также линия связи идей Альфонсо Вальядолида с каббалистической „теорией" о „сефирот" (цифровыми символами принципов мироздания). О его знакомстве с этой областью идеологии своего времени прямо свидетельствует его трактовка первичной триады hoḵmāh („мудрость"), bīnāh („разумение") и их произведение da'aṯ („знание", „познание") - см. с. 24. Упоминание этих идейных корней полнее раскрывало бы особенности философско-математического мышления автора трактата.

При филологической эрудиции автора введения досадно выглядит небольшой промах в очень интересной характеристике языка произведения. Недосмотр нужно отнести не только на счет Г.М. Глускиной, но и на счет всех, имевших возможность ознакомиться с введением перед изданием. Имеется в виду несколько раз повторяющееся выражение „язык Мишны и Талмуда" (с. 25 и сл.), в котором слова „и Талмуда" излишни, так как еврейский язык Талмуда - это и есть язык Мишны, тогда как восточноарамейский диалект Гемары никакого отношения к языку математического трактата не имеет. Ляпсус вызван привычным стандартом объединения Мишны и Талмуда в одно целое, что в данном случае неуместно. Можно сожалеть, что в трактовке терминологии Альфонсо (с. 30-33, 110-126) не затрагивается отчетливо вопрос о различии переводческих школ тиббонидов и сицилийско-итальянской, чем, может быть, в отдельных случаях объясняется отмеченная Г.М. Глускиной непоследовательность в употреблении некоторых терминов.

В целом высокое качество издания может вызвать чувство ревности в отношении многих ценнейших рукописных источников из наших собственных собраний, уже столетие с лишним ждущих для себя такой же участи.

К. Старкова.

Baerlocher Martin. Grundlagen zur systematischen Erfassung koptischer Textilien. Basel, 1983. (314 с., 117 чертежей, 60 рис., 6 табл.).

За последние годы заметно повысился интерес к коптскому искусству, особенно к самой известной его области - ткачеству. Отраден факт, что, помимо традиционных тем (каталоги, публикации групп памятников и отдельных образцов, реставрация и др.), все чаще стали появляться работы, в которых поднимаются новые проблемы. К таким по праву можно отнести монографию швейцарского исследователя Мартина Берлохера.

Эта книга необычна и по затрагиваемым в ней проблемам, и по своей структуре. Она разделена на пять глав с очень детальной рубрикацией разделов в них. Автор в одной главе дает краткую характеристику исторического и культурного развития Египта со времени завоевания страны Александром Македонским и до подчинения ее арабами (с. 61-76) и уделяет основное внимание собственно коптскому текстилю, делая главный упор на техническую сторону выполнения вещей. Заключают книгу словарь специальных терминов и выражений (с. 306-311) и список использованной литературы (58 названий, с. 312-313).

Объектом исследования Берлохер избрал около двух десятков непубликовавшихся коптских тканей, хранящихся в Этнографическом музее Базеля, и привлек несколько известных памятников из собрания двух лондонских музеев (Британского, Виктории и Альберта) и Лувра (ткани даны в прорисовках).

Исходя из того, что направление нитей и способы их переплетения друг с другом создают изображения и образуют структуру тканей, Берлохер сосредоточил внимание на прослеживании хода нитей и их взаимосвязях. Для большей наглядности автор свои суждения, наблюдения, выводы иллюстрирует рисунками, схемами, чертежами, таблицами (их в книге около двухсот).

Новизна исследования Берлохера заключается в том, что он разработал для каждого более или менее ходового технического приема ткачества свой значок-символ. Это позволяет в кодифицированной форме фиксировать основные технические особенности выполнения тканей. Данная система знаковых обозначений сродни письменной фиксации балетных номеров. На основании таких записей специалисты без особого труда могут составить общее представление о характере вещей, их техническом строе.

Нам кажется, что такой метод обещает быть плодотворным. Во всяком случае предлагаемая Берлохером система знаковой записи технических приемов и единый унифицированный словарь технических терминов для текстиля, разработанный в 1964 г. Международным центром исследований древнего текстиля (CIETA) в Лионе, значительно облегчают техническую сторону обработки материала, заметно упрощают информативную часть в каталожных описаниях и делают их более понятными, а главное – однозначными для специалистов разных стран.

Исследование Берлохера является диссертацией, выполненной им в Университете Базеля, и это обстоятельство наложило на работу специфический отпечаток. На наш взгляд, не очень удачна структура книги: главы в ней нумеруются от 0 до 4, каждый раздел имеет не только свой порядковый номер, но и номер главы и номера предшествующих разделов. Такого рода система логична при компьютерной обработке материала, для книги она слишком громоздка: удобнее ссылаться на страницы, а не на пункты, заключающие в себе иногда до шести цифр. Непонятно, почему историко-культурная часть (с. 61-76) вклинилась в чисто „технические" главы. В книге встречаются повторы, как текстуальные, так и иллюстративные.

На наш взгляд, есть в работе и один серьезный принципиального характера просчет: ее автор игнорирует вопросы датировки вещей. При том, что ткачество – довольно консервативная отрасль ремесленного производства, все-таки в Египте с IV по XII в. оно естественно претерпевало изменения не только художественного, но и технического и технологического порядка. Не учитывать это просто неисторично.

Но отмеченные недочеты ни в коей мере не умаляют значения новаторского по сути и форме исследования Берлохера. Оно, несомненно, вызовет живой интерес не только у коптологов, но и у самых широких кругов специалистов по древнему текстилю (исследователей, музейных хранителей, реставраторов).

А.Я. Каковкин.

Irfan Shahîd. Rome and the Arabs. A prolegomenon to the study of Byzantium and the Arabs. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington,1984 (193 с.; 5 карт; 3 иллюстрации).

Irfan Shahîd. Byzantium and the Arabs in the Fourth Century. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, 1984 (628 с.; 8 карт; библиография; 3 иллюстрации; индекс).

Известный американский исследователь истории доисламской Аравии Ирфан Шахид подготовил первые две монографии из задуманных пяти[1] по истории взаимоотношений Рима, Византии и арабов.

В первой книге рассмотрены следующие проблемы: арабское присутствие на Ближнем Востоке; римско-арабские политические и культурные связи от Помпея до Диоклетиана. Много места в исследовании уделено Филиппу Арабу и арабам у Евсевия. Несколько выпадает из композиции книги пятая глава – Notitia Dignitatum. Анализ этого памятника V в. н.э. был бы, на наш взгляд, более к месту в последующих томах данной серии монографий. Книга завершается большим обобщающим разделом, где особый упор сделан на значение и роль арабов в римской истории.

Вторая работа построена несколько иначе. Она делится на три неравные части. В первой и самой большой части автор последовательно разбирает все нарра-

тивные источники на греческом и латинском языках, относящиеся к IV в. н.э. и сообщающие об арабах. Материал расположен хронологически, рубрикация идет по годам правления римских императоров.

Вторая часть, посвященная анализу арабских и сирийских источников, не отличается такой полнотой. И. Шахид анализирует в основном Хишама б. Мухаммада аль-Кальби, только привлекая сообщения Табари, Мас'уди, Йакута, Балазури и других авторов. Из сирийских историков использованы преимущественно Бар-Эбрей и Михаил Сириец. В основном вторая часть посвящена анализу известий о племени Танух. По мнению И. Шахида, арабы, называемые в античных источниках рассматриваемого времени foederati , - это танухиды. Подтверждений этому в источниках нет, поэтому данная гипотеза, основанная на допущении, не кажется все же убедительной.

В третьей части книги рассматриваются некоторые проблемы истории византийско-арабских отношений в IV в. В основном речь идет о путях оформления официальных отношений имперской администрации с арабскими племенами.

Во второй из рецензируемых работ есть обширная библиография, относящаяся к обеим монографиям. В обеих книгах имеются также многочисленные карты, индексы, несколько иллюстраций.

И. Шахид использовал в своей работе исследования советских авторов. В „Byzantium and the Arabs..." привлекается в немецком переводе книга Н.В. Пигулевской „Византия на путях в Индию" и в русском издании книга Н.В. Пигулевской „Арабы у границ Византии и Ирана в IV-VI вв." . Однако не может не вызвать удивления оценка, которую И. Шахид дает второй из этих работ. По его мнению,[2] „Арабы у границ Византии и Ирана..." являются поверхностной компиляцией.

С таким взглядом никак нельзя согласиться, ибо все работы Н.В. Пигулевской отличаются превосходным филологическим и историческим анализом источников, а также продуманностью и обоснованностью выводов. Особо хотелось бы отметить, что „Арабы у границ Византии и Ирана...", являясь одним из важнейших исследований по истории доисламской Аравии, во многом превосходят рецензируемые работы И. Шахида как по охвату источников, так и по уровню разработки рассматриваемых проблем.

Видимо, И. Шахиду остались неизвестными три работы И.Ш. Шифмана, имеющие непосредственное отношение к рассматриваемым в данных книгах проблемам.[3]

Основное значение работ И. Шахида в том, что в них собран большой материал по рассматриваемым проблемам. Автор приводит и разбирает все имеющиеся точки зрения по интерпретации того или иного источника. Наиболее интересными представляются разделы об Аммиане Марцеллине, а также об арабах у церковных историков и „отцов церкви".

И. Шахид анализирует источники, обычно редко привлекавшие к себе внимание: житие Малха, житие св. Иллариона, Relatio монаха Аммония.

На наш взгляд, наиболее важен анализ Relatio Аммония, повествования о нападении арабов и блеммиев на синайские монастыри. Это произведение, написанное в конце IV в., помимо восхвалений христианских добродетелей монахов, содержит и описания обычаев арабских племен.

И. Шахид первым по-настоящему проанализировал это произведение и показал возможность его использования как исторического источника. Доказательство подлинности Relatio построено у автора в форме опровержения взглядов Р. Девреесa,[4] считавшего, что это произведение является компиляцией VI в. н.э. Р. Девреес исходил из определенной близости Relatio с рассказами Созомена об арабской царице Мавии, а также с сообщениями Евтихия об укреплении монастырей на Синае в середине VI в.

И. Шахид убедительно показал, что в действительности никаких совпадений, позволяющих говорить о зависимости автора Relatio от сообщений Созомена и Евтихия, нет. Выводы Р. Девреесa основаны, как пишет И. Шахид, на произвольной интерпретации некоторых выражений памятника, не дающих все же оснований для столь далеко идущих выводов.

Здесь хотелось бы внести одно уточнение в аргументацию автора. И. Шахид считает одним из важнейших показателей подлинности Relatio тот факт, что

вождь арабов оазиса Фаран носит имя 'Οβεδιάνος, соответствующее арабскому ʻУбайд/ʻУбайда. По мнению И. Шахида, уникальность этого имени как раз и свидетельствует о том, что Relatio отразило подлинный „локальный колорит" Синая.

Имя ʻУбайд/ʻУбайда никак нельзя назвать уникальным. ʻbd и производные от него распространены по всему Аравийскому полуострову и встречаются часто.[5] При этом на северо-западе полуострова, у сафских племен, находившихся в летние месяцы в областях Заиорданья, имя ʻbd встречается чаще, чем где-либо в других районах Аравии.[6]

Кроме того, что более существенно, имя ʻbydw – точный фонетический эквивалент имени 'Οβεδιάνος – 106 раз засвидетельствовано в синайских набатейских надписях,[7] относящихся, как известно, к II–III вв. н.э. Поэтому о „локальном колорите" Синая в Relatio может свидетельствовать как раз частота употребления имени ʻbd в Аравии в целом и имени ʻbydw в надписях Синайского полуострова.

К сожалению, приходится отметить, что некоторые общие установки работ И. Шахида во многом изменяют то впечатление, которое оставляет источниковедческая часть работы.

Во введении ко второй работе автор пишет, что идеалом для него является комплексный подход к проблеме, рассмотрение византийско-арабских отношений и с точки зрения арабиста, и с точки зрения византиниста. На наш взгляд, этот подход предполагает систематическое изложение истории пограничных ближневосточных провинций Рима и Византии, а также связное рассмотрение истории аравийских племен, связанных с Римом и Византией.

Книги И.Шахида распадаются на группы заметок по поводу той или иной проблемы, той или иной группы источников. Систематического изложения всего того, что имеет отношение к предмету исследования, у И. Шахида все же нет.

Здесь нельзя не сказать, что И.Шахид существенно обеднил свои исследования, никак не затронув многочисленные греческие и латинские надписи римской провинции Аравии, дающие богатейший материал как по истории провинции, так и по истории аравийских племен, кочевавших в этих районах. Не меньшим недостатком является и то, что И. Шахид практически не использовал набатейские, сафские и самудские надписи, дающие много материала по проблемам, рассматриваемым в работах.

Большие возможности, открывающиеся при изучении этих надписей для истории аравийских племен и для характеристики взаимоотношений Империи с арабами, были продемонстрированы М. Сартром и Д.Ф. Графом.[8]

Первое, что бросается в глаза при ознакомлении с книгами – это пристрастность изложения. В обеих работах прекрасно чувствуется стремление автора выше всяких разумных пределов поднять роль арабов в римской и византийской истории.

В работах, подобных этим, было бы логичным ожидать определения, как автор понимает термин „арабы". Однако этого нет. И. Шахид в „Rome and the Arabs..." (p.3–5), следуя данным античной традиции, ограничивается перечислением тех основных[9] этнических групп на Ближнем Востоке, которые в его понимании являются арабами. Это – по состоянию на начало I в. до н.э. – осроенцы; племена в районе Антиохии, подчиненные ʻАзизу; племена в районе Халкиса; арабы Пальмиры; племена в районе Эмессы и Аретузы, подчиненные Сампсикераму; итуреи; набатеи; идумеи; арабы Египта.

В предисловии ко второму исследованию автор оговаривает,[10] что в данной работе он анализирует источники лишь о тех арабах, которые были союзниками (foederati) Рима и Византии, и не собирается рассматривать материал об арабах, живущих на территории Империи, и племенах собственно Аравийского полуострова.

Такой подход к проблеме в трудах, основное содержание которых составляет источниковедческий анализ, представляется явно недостаточным. И. Шахид слишком упрощает ситуацию, не учитывает и не хочет учитывать, что отнесение той или иной этнической группы к числу арабов представляет самостоятельную научную проблему, нуждающуюся в специальном исследовании.[11]

Так, сомнительно относить к числу арабов идумеев.[12] Далеко не так прост вопрос с жителями Пальмиры и набатеями, по сути дела полностью воспринявшими арамейский язык и культуру. Кроме того, можно отметить, что набатеи, арабы для античных авторов,[13] воспринимались арабскими историками эпохи Халифата совсем иначе. После победы ислама термин nabatu стал обозначать арамейское, доарабское население Ближнего Востока.[14]

Наконец, необходимо сказать, что термин „арабы" применим к современным народам Ближнего Востока – к народам, населявшим этот район как во времена Халифата, так и до ислама. Однако совершенно очевидно, что внутреннее содержание термина „арабы" во всех случаях будет различным. Без специальных оговорок этих различий,[15] объясняющихся разным для каждой эпохи уровнем этнической общности, вполне может сложиться впечатление, что для исследователя таких различий не существует.

Следующая проблема, на которой хотелось бы остановиться, связана с Филиппом Арабом и возможностью его принадлежности к христианству. И. Шахид подробно разбирает[16] свидетельства источников, из которых, по его мнению, ясно вытекает, что Филиппа следует считать христианином.

Действительно, все христианские авторы, которые упоминают о Филиппе, называют его первым христианином на римском троне. Традиция эта начинается с Евсевия, сообщения которого наиболее подробны. Все остальные христианские авторы при изложении этого вопроса в большей или меньшей степени зависят от сообщений Евсевия.[17]

Наименее определенным является цитируемое Евсевием письмо александрийского епископа Дионисия. В этом письме встречается утверждение, что император Валериан (253–258) по мягкости отношения к христианам превзошел ранее правивших императоров, про которых говорили, что они открыто исповедовали христианство (Hist. eccl. VII, 10, 3: οἱ λεχθέντες ἀναφανδὸν Χριστιανοὶ γεγονέναι). Однако речь здесь идет явно о неопределенных слухах, циркулировавших в христианских кругах. Формула οἱ λεχθέντες – „слывущие", „те, о которых говорили", свидетельствует, на наш взгляд, сама за себя. Александрийскому епископу сказать по данному вопросу нечего. Передача же общего мнения христианских кругов, что до Валериана были императоры, открыто примкнувшие к новой религии, никак не может быть использована в качестве достоверного подтверждения принадлежности Филиппа к христианству. Для И. Шахида же – это заслуживающее доверия свидетельство о христианской вере Филиппа. По его мнению, упомянутые в письме Дионисия императоры – это Север Александр и Филипп. Однако никаких настоящих аргументов в пользу такой интерпретации этого свидетельства И. Шахид не приводит.

Как реальное подтверждение принадлежности императора к новой вере расценивает И. Шахид и другое свидетельство Евсевия. В шестой книге „Церковной истории" (6, 36, 3) Евсевий сообщает, что среди собранных им писем Оригена есть послание к императору Филиппу и его жене Отацилии Севере.

И. Шахид сопоставляет текст Евсевия с сообщениями Иеронима в Винцента Леринского о письмах Оригена к Филиппу. Однако в приводимых автором отрывках речь идет либо о характеристике писем (Иероним), либо о характеристике стиля писем (Винцент Леринский). Таким образом, все три свидетельства о письмах Оригена к Филиппу не имеют никакого отношения к конфессиональной принадлежности императора.

Наибольшего внимания заслуживает третье свидетельство Евсевия. В Hist. eccl. VI,34 речь идет о том, как Филипп, собравшись на пасху в церковь, был остановлен священнослужителем, сказавшим императору, что тому необходимо исповедоваться.

История эта вводится фразой: τοῦτον κατέχει λόγος Χριστιανὸν ὄντα. Однозначного перевода этого предложения нет. Греческое λόγος может иметь три группы значений: слово; то, что сказано словом; то, что записано словом. Поэтому данную вводную фразу можно в равной степени перевести: „О нем сказано, что он был христианином" и „Есть письменное предание, что он был христианином". Для И. Шахида это самое ясное и явное свидетельство о принадлежности Филиппа к христианству. Однако аргументы И. Шахида ограничи-

ваются следующими утверждениями. Термином λόγος обозначен письменный источник;[18] слова κατέχει λόγος выражают отношение Евсевия к тому, что он описывает. Сами по себе эти утверждения сомнений не вызывают, но дают ли данные свидетельства реальные основания считать Филиппа христианином?

Евсевий ссылается на источник (κατέχει λόγος),[19] с информацией которого он согласен. Однако сам источник, к которому восходит сообщение Евсевия и в конечном счете всех других христианских авторов, пищущих о Филиппе, нам неизвестен. Между тем совершенно ясно, что без анализа этого источника все рассуждения по данному вопросу будут лишь приблизительными, обусловленными симпатиями или антипатиями автора.

На наш взгляд, в настоящий момент необходимо отметить, что вопрос о принадлежности Филиппа к христианству не является настолько принципиальным. Филипп не преследовал христиан, но и ничего не делал для их поддержки. Между тем только в случае активной поддержки новой религии со стороны императора имело бы смысл, как это делает И. Шахид, говорить о значимости данной проблемы для истории христианства и арабской доисламской истории.

Кроме того, можно сказать, что в целом христианская традиция о Филиппе выглядит неисторичной. Причисление к сонму богов собственного отца, пышное празднование тысячелетия основания Рима едва ли были бы возможны, будь Филипп действительно христианином. Обращает на себя внимание, что светские авторы никогда не называют Филиппа христианином.[20]

Необходимо отметить, что у И. Шахида в ряде случаев отсутствует критика источников. Особенно это проявляется в подходе к арабским авторам. По его мнению, сообщения арабских авторов о доисламском прошлом заслуживают безусловного доверия, ибо длинная цепь информаторов непосредственно связывает арабских историков с периодом, описываемым ими.[21] И. Шахид совершенно не учитывает, что при оценке степени вероятности сведений, сообщаемых историками эпохи Халифата, необходимо иметь в виду несколько ситуаций. Хорошо известно, как в некоторых случаях подлинные события обрастали множеством дополнительных деталей, искажаясь до неузнаваемости. Так, в арабских версиях истории царицы Зеновии[22] разгром пальмирского царства изображается как дело рук арабов, а римляне даже не упоминаются. Искажениям и даже фальсификациям[23] подвергались генеалогические связи между аравийскими племенами доисламского периода и племенами эпохи Халифата.

Именно поэтому сообщения арабских авторов необходимо постоянно (насколько позволяют источники) сопоставлять с данными сирийских, античных и византийских историков. Только тщательный анализ текста каждого автора и каждого сообщения может служить гарантией от использования неверной или сомнительной информации.

По мнению же И. Шахида, можно почти наверняка говорить о том, что христианином был лахмид Имрулькайс, известный по знаменитой набатейской надписи из Эн-Немары.[24]

Хишам б. Мухаммад ал-Кальби говорит о полной христианизации племени Танух. На основании этого сообщения, в истинности которого автор не сомневается, И. Шахид строит теорию о проникновении христианства в среду аравийских племен в III в. н.э.,[25] тогда как достоверная информация о христианстве у арабов начинается только в IV в.[26]

Таковы наиболее существенные проблемы, затронутые в работах И. Шахида. Данные монографии имеют большое значение как источниковедческое исследование. Исторические же выводы, к сожалению, невозможно принимать без тщательной проверки.

П р и м е ч а н и я

[1] См.: Shahîd Irfan. Byzantium and the Arabs..., p. XV-XVI.

[2] Ibid., p. XIX.

[3] Шифман И.Ш. 1) Набатейское государство и его культура. М., 1976. 2) Сирийское общество эпохи Принципата (I-III вв.). М., 1977; 3) Пальмирский пошлинный тариф. М., 1980.

[4]D e v r e e s s e R. Le christianisme dans la péninsule sinaïtique, dès origines à l'arrivée des musulmans.–Revue biblique, (1940), vol. 49, p. 205–223.

[5]L a n k e s t e r H a r d i n g G. An index and concordance of pre-islamic arabian names and inscriptions. Toronto, 1971, p.396–402.

[6]Ibid., p. 397.

[7]CIS, Paris, 1907, pars II, t. 2, p. 242–243.

[8] S a r t r e M. Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine. Bruxelles, 1982, p. 122–128; G r a f D.F. The Saracens and the defence of the arabian frontier. – BASOR, (1978), N 229, p. 1–26.

[9]И. Шахид отмечает, что он не дает исчерпывающего списка всех групп арабов, а ограничивается лишь указанием на основные (S h a h î d Irfan. Rome and the Arabs, p. 3, note 3).

[10]S h a h î d Irfan. Byzantium and the Arabs, p. XV–XIX; 2–11.

[11]S h a h î d Irfan. Rome and the Arabs, p. 6, 145.

[12]См.: RE, IX. Band, I. Halbband, sp. 913–918.

[13]C a n t i n e a u J. Le Nabatéen I. Notions générales – écriture – grammaire. Paris, 1930, p. 1; Ш и ф м а н И.Ш. Набатейское государство и его культура. М., 1976, с. 11-13, 69.

[14]Ш и ф м а н И.Ш. Набатейское государство .., с. 140.

[15]У И. Шахида их нет.

[16]S h a h î d Irfan. Rome and the Arabs, p. 65–93.

[17]И. Шахид считает возможным говорить о независимости сообщений Иеронима, Орозия, Винцента Леринского, Иоанна Златоуста и Леонтия от Евсевия. Однако анализ текста Евсевия показывает, что все христианские авторы, рассказывающие о Филиппе (в том числе и Евсевий), зависят от общего, остающегося нам неизвестным источника.

[18]Для И. Шахида такая интерпретация термина λόγος важна в качестве противовеса взглядам Э. Штайна, полагающего, что λόγος в данном случае следует понимать, как „слухи".

[19]Строго говоря, неясно, следует ли относить слова κατέχει λόγος к Евсевию или к тому источнику, которым он воспользовался. В любом случае ясно, что Евсевий согласен с такой точкой зрения.

[20]B o w e r s o c k G.W. Roman Arabia. Harvard, London, 1983, p. 126–127.

[21]S h a h î d Irfan. Byzantium and the Arabs, p. 3.

[22]П и о т р о в с к и й М.Б. Арабская версия истории царицы Зенобии (Аз-Заббы). Палест. сборник, 1970, вып. 21 (84), с. 170-184.

[23]П и о т р о в с к и й М.Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977, с. 10-11.

[24]Лахмида Имрулькайса называют христианином Хишам б. Мухаммад аль-Кальби. См.: S h a h î d Irfan. Byzantium and the Arabs, p. 414–415; 32–35.

[25]Ibid., 418–419.

[26]D e v r e e s s e R. Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe. Paris, 1945, p. 211–216.

А.Г. Грушевой.

Византийский Земледельческий закон. Текст, исследование, комментарий подготовили Е.Э. Липшиц, И.П. Медведев, Е.К. Пиотровская. Под редакцией И.П. Медведева. Л., 1984.

Земледельческий закон (Νόμος γεωργικός) представляет собой достаточно простое с юридической точки зрения сочинение, в котором трактуются сюжеты, связанные с повседневной сельской жизнью. Запечатленные в памятнике юридические нормы отражают сельскую практику. Здесь содержатся некоторые сведения о крестьянской общине, и эти данные заставляли большинство исследователей, занимавшихся Земледельческим законом, связывать его появление с переломным моментом в истории Византии. Особый интерес Земледельческий закон вызывал в русской науке: вопросы сельской общины в XIX в. приобрели необычайную актуальность, даже злободневность. Как бы ни трактовать Закон, он остается чрезвычайно важным, в некоторых частях уникальным источником для изучения социально-экономических отношений в Византии.

Первоначально Земледельческий закон был опубликован и вошел в научный обиход в своей поздней редакции, которая сопровождает обычно „Шестикнижие" византийского юриста XIV в. Константина Арменопула. Между 1540 и 1851 гг. эта редакция издавалась несколько раз. В конце XIX в. такие исследователи, как К.Э. Цахарие фон Лингенталь, В.Г. Васильевский, А.С. Павлов, уже хорошо знали и раннюю редакцию. Отталкиваясь именно от этой редакции, они высказали ряд принципиальных суждений об общественном строе Византии. Рукопись, принадлежащая этой редакции, была впервые опубликована А.С. Павловым (1885 г.), попытку критического издания предпринял в 1898 г. К. Феррини, а в 1910 г. У. Эшбернер издал сводный текст памятника, основанный на чтениях шести (частично еще одной) рукописей. Издание Эшбернера оказалось живучим. Лишь в 1984 г. появилось новое издание – то, которому посвящена настоящая рецензия.

При сравнительно небольшом объеме рецензируемая книга имеет сложную структуру и требует подробного описания. Книга состоит из двух частей: первая посвящена греческому оригиналу, вторая – его славяно-русскому изводу. После вступительных страниц редактора следует раздел, посвященный истории изучения памятника (с. 9–25), именно памятника, а не содержащихся в нем сведений по аграрной истории Византии. Из обзора явствует, что единой точки зрения на время, место, авторство, обстоятельства появления Земледельческого закона нет. Старые представления о связи памятника со славянской колонизацией, соответственно и распространением общинных отношений в византийской деревне должны быть, по-видимому, оставлены. И.П. Медведев приводит ряд существенных доводов в пользу южноитальянского происхождения, во всяком случае содержащиеся в Законе нормы считает вполне соответствующими аграрными отношения в византийской Южной Италии (с. 24–25).

Далее следует подробный анализ рукописной традиции памятника (с. 26–92). В настоящее время известно более 120 рукописей Земледельческого закона в его различных версиях. Старшая редакция представлена приблизительно 70 списками, из них около 60 оказались доступными И.П. Медведеву. Если учесть, что рукописи разбросаны по многим хранилищам, большей частью за рубежом, то использование столь значительного процента списков является само по себе достижением. Наличные списки распределяются по 9 группам, к которым присоединяется группа единичных, т.е. не поддающихся объединению по существенным признакам рукописей. Распределение списков по группам с характеристикой каждого из них составило, возможно, самую трудоемкую и сложную часть работы. Только проделав этот анализ, И.П. Медведев смог выбрать рукописи, которые легли в основу издания.

Основной текст воспроизводит рукопись Государственного Исторического музея (греч. 318) предположительно XI в. Рукопись содержит канонические труды, Земледельческий закон фигурирует в ней в качестве самостоятельного сочинения (в то время как в прочих рукописях он выступает как составная часть компиляции юридических сочинений того или иного состава). По мнению издателя, этот список отражает „древнейшую (по крайней мере из дошедших до нас) редакцию памятника, хотя мы располагаем и более ранними по времени списками" (с. 41).

Список содержит полный текст памятника в 85 глав, свободен от интерполяций и других следов редактирования. „Возможно, здесь мы имеем в наиболее чистом виде текст старшей редакции Земледельческого закона. Создается во всяком случае возможность свести к минимуму вмешательство в текст памятника, исключить попытки его реконструкции и избежать тем самым субъективистского подхода". Но такой метод можно оправдать, как нам кажется, лишь тем, что в данном случае нет возможности создать общую стемму, выявить архетип, рассматривая существующие редакции как его развитие.

Публикация текста сопровождается параллельным русским переводом, приводятся важнейшие разночтения по другим рукописям. Унифицирована орфография, внесены некоторые эмендации, но в целом это издание памятника по одному списку. Одновременно публикуются а) оглавление, взятое из рукописи Zaborda 121, конца XIII–начала XIV в. (описание на с. 32–33, текст с. 93–95), 85 заголовков; б) интерполяции, внесенные в текст, с определением источника (с. 129–136); в) южноитальянская редакция Земледельческого закона по рукописи Vaticanus gr. 845, XII в. (с. 179–183, описание с. 66–67). Лексика основного текста, а также итальянской редакции отражена в указателе греческих слов (с. 184–189).

Русский перевод Закона выполнен вполне корректно, можно указать лишь на некоторые, как нам кажется, отклонения от смысла:

Гл. 3. Трактуется случай, когда земледельцы в присутствии свидетелей договариваются об обмене земли εἰς τὸ διηνεκές. Имеется в виду не „окончательная" договоренность (как значится в переводе), а обмен навсегда: в гл. 5 четко противопоставляются обмен на время (πρὸς καιρόν) и обмен навсегда (εἰς τὸ διηνεκές).

Гл. 13. Здесь рассматривается случай, когда земледелец берет у своего обедневшего собрата виноградник для обработки исполу. Если он „не подрежет его как должно, не окопает и не обнесет частоколом", то лишится плодов (οὐ κλαδεύσῃ αὐτὴν [sc. ἄμπελον] ὡς τὸ πρέπον σκάψῃτε καὶ χαρακώσας δισκαφίσῃ, μηδὲν ἐκ τῆς ἐπικαρπίας λαμβανέτω). Требование об обнесении частоколом выглядит надуманным, совершенно не обязательно, чтобы в период аренды частокол был поврежден. Об ограде в Земледельческом законе говорится трижды, но всякий раз она обозначена словом φραγμός, возведение же ограды передано глаголом φράσσω. Представляется, что в данной фразе перечислены сезонные работы, которые предполагают обрезку кустов, копку или рыхление земли вокруг них, далее установление подпорок, тычин и снова копку. Действительно, χαρακόω имеет и это значение, см. в словаре Лиддела и Скотта: II. prop vines with stakes. Для δισκαφίσῃ приводятся разночтения διασκαφίσῃ, διασκάψει, διασκαφήσας.

В словарях удалось найти только διασκάπτω, но нет сомнения, что все эти глаголы относятся к копке или рыхлению, обозначают ту же операцию, что и непосредственно после обрезки. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия „Геопоники" предусматривает неоднократную копку, окучивание или рыхление (ср. в кн. III 3, 6 и 5, 6). Перечисленные в статье операции хорошо известны из современной практики.

Гл. 81. „Если кто-либо, живущий в селении, определит общее место как пригодное для сооружения мельницы и займет его и если затем после окончания сооружения селяне станут сообща обвинять хозяина мельницы, что он занял как свое общее место, пусть отдадут общинники весь причитающийся с них взнос на издержки по устройству и станут сотоварищами в ранее сделанном". В целом перевод совершенно точен, но в тексте нет слова „общинники", подлежащим для соответствующего места остается οἱ τοῦ χωρίου – „селяне". Учитывая исключительную важность термина как такового, его употребление следовало оговорить особо.

Издание Земледельческого закона снабжено постатейным комментарием, подготовленным Е.Э. Липшиц. В известной мере комментарий вписывает Закон в византийскую сельскохозяйственную практику, но основное его назначение – увязать нормы Закона с предшествующим законодательством, охваченным весьма широко, и сопоставить их с нормами, зафиксированными в западных, так наз. варварских правдах. Оба аспекта представляются чрезвычайно важными, выводы

Е.Э. Липшиц основаны на многолетней, ею же самой проделанной исследовательской работе в этом направлении.

Вторая часть работы посвящена славяно-русской версии Земледельческого закона (эта часть полностью подготовлена Е.К. Пиотровской). Известны две сербские версии и одна славяно-русская. Последняя сохранилась в составе компиляции „Книги законные, ими же годится всякое дѣло исправляти всѣмъ православныимъ княземъ", в списках второй половины XV-XVIII вв. Все разделы этой компиляции восходят к памятникам византийского права. На с. 190-197 содержится подробный разбор работ, касающихся интересующего нас памятника. Далее (с. 198-232) Е.К. Пиотровская анализирует рукописную традицию, представленную 11 списками. Полемизируя с Я.Н. Щаповым, Е.К. Пиотровская утверждает, что нет оснований делить известные списки по их принадлежности старшей и младшей редакции. В действительности известна только одна редакция, но рукопись Кирилло-Белозерского монастыря № 9/1086 (последняя четверть XV в.) содержит ее специфическую переработку. В основу издания положена рукопись Государственного Исторического музея, собр. Уварова, № 264 (первая половина XV в.). Выбор сделан в пользу этой рукописи, поскольку она является древнейшей из сохранившихся, содержит полный текст и дошла до нас в исправном состоянии.

Многосторонний источниковедческий анализ приводит Е.К. Пиотровскую к выводу, что перевод „Книг законных" выполнен древнерусским книжником в промежутке между концом XI-началом XIII в. Определен источник каждого из разделов компиляции, но один из существенных вопросов остается, за недостатком прямых данных, открытым. Действительно, на какой почве появилась компиляция? Переводил ли русский книжник с греческой рукописи, в которой материал был уже подобран, или сам осуществил выборку? В состав „Книг законных" входят „Закони земледѣлнии от Устиановыхъ книгъ", восходящие к Земледельческому закону; „Законъ о казнѣхъ"; „Закон о раздѣлении бракомъ"; „Главы о послусѣхъ", три последних раздела извлечены из византийских юридических памятников VIII-IX вв., Эклоги и Прохирона. Компиляции предшествует предисловие, в котором перелагается заключительная часть предисловия к Эклоге (см. с. 191-192). Греческая рукопись такого или близкого состава неизвестна. Мысль о том, что компиляция обязана своим происхождением древнерусскому книжнику, напрашивается сама собой. Но это умозрительный вывод, и Е.К. Пиотровская с разумной осторожностью отказывается от окончательного мнения.

На с. 233-256 читатель найдет публикацию древнерусской версии Земледельческого закона в составе компиляции „Книги законные", т.е. собственно саму компиляцию, с предисловием и с разделами, следующими за Земледельческим законом. Публикация осуществлена с приведением разночтений из всех известных рукописей, предисловие и текст Земледельческого закона сопровождаются переводом на современный русский язык. В качестве приложения публикуется текст Закона в так наз. Ефросиновской редакции - той, которая сохранилась в упомянутой выше рукописи Кирилло-Белозерского монастыря (с. 262-264). Краткий комментарий (с. 257-261) дополняет комментарий к греческой версии. На с. 265-269 помещен указатель слов древнерусской редакции.

В заключение мы должны подчеркнуть, что в данной книге изданы памятники первостепенной важности, а публикация осуществлена в соответствии с самыми строгими современными требованиями. Помимо названных, издание снабжено и другими указателями, среди которых особенно важен указатель юридических источников. Удалась книга и полиграфически.

Отметим, что рецензируемая книга содержит не только публикацию, но и исследование памятников. И здесь издатели проявили замечательное чувство меры. Не навязывая читателю собственное мнение в ущерб чужому, они смогли ввести его в круг основных проблем, связанных с изучением Земледельческого закона и его древнерусской версии. Не надо быть пророком, чтобы угадать, что книге суждена долгая жизнь.

Новое издание Земледельческого закона вновь заставляет задуматься о его характере. Анализируя заглавие, сохранившееся в рукописи Parisinus gr. 1367 г., Е.Э. Липшиц приходит к выводу, что „наиболее вероятным временем создания архетипа Земледельческого закона следует считать период между 533 и

572 гг.". Вместе с тем, продолжает исследовательница, общепризнанно, что „каким-то важным поворотным пунктом в истории Земледельческого закона (возможно, его официальное признание) было время издания Эклоги императорами Львом III и Константином V" в 726 г. (с. 138-141). Датировка же рукописей подсказывает, что Закон должен был существовать до IX-X вв.

Но эти суждения распространяются на время создания юридического памятника как такового. Содержащееся в нем право имеет очень давнее происхождение, в какой-то части оно смыкается даже с Моисеевым законодательством. Внутренняя критика не дает возможности привязать юридические нормы Закона к какой-либо определенной местности, ареал же упомянутых в нем сельскохозяйственных культур (например, винограда) очень широк. Но эта неопределенность носит объективный характер, зафиксированные здесь нормы отражают типические черты сельской жизни, характерные для многих обществ и действительные на протяжении столетий . Нет оснований сомневаться в адекватности этих норм сельской практике. Но не следует, по-видимому, и рассматривать их как новшества, появившиеся на определенном историческом отрезке времени. Сельскохозяйственная практика эволюционировала чрезвычайно медленно, и правила, запечатленные в Законе (в том числе и те, которые относятся к общинной организации), могли отражать не новшества, а давно устоявшиеся традиции.

К.Н. Юзбашян.

Е.Н. Мещерская. Легенда об Авгаре - раннесирийский литературный памятник (исторические корни в эволюции апокрифической легенды). М., 1984, 250 с.

„Мысль о том, что какой-нибудь греческий текст может зависеть от сирийского оригинала, никак не умещается в голове некоторых византинистов, они проявляют себя в этом отношении более греками, чем сами греки", - писал в свое время один из крупнейших исследователей восточнохристианских литератур П. Петерс.[1] Учитывая тенденции, проявляющиеся в работах последних десятилетий, можно считать, что большинство ученых уже свыклись с подобной мыслью. Значительную роль в этом деле, на наш взгляд, сыграли исследования советских сирологов Н.В. Пигулевской, А.В. Пайковой и др. Работа Е.Н. Мещерской, посвященная одному из замечательных памятников раннесирийской литературы, успешно продолжает эту линию, что четко сформулировано в следующем рассуждении автора: „На примере распространения легенды об Авгаре ясно видна тесная связь, которая продолжала существовать между Востоком и Западом в процессе складывания и развития всех видов раннехристианского искусства (и в частности, апокрифической литературы). Это было не одностороннее воздействие Востока на Запад или обратно, выражавшееся в заимствовании через перевод, но глубокое взаимодействие, когда полученный на Западе в результате перевода сюжет, обогащенный и видоизмененный, вновь возвращался на Восток" (с. 6).

Легенда о переписке царя Авгара Уккамы с Иисусом Христом, о проповеди апостола Аддая (Фаддея) в Эдессе, о чудесном исцелении царя от неизлечимой болезни, об обращении царского двора и населения города в христианство является одним из популярнейших сюжетов, бытовавших в средние века в христианских литературах византийского культурного круга. Легенда в своем наиболее древнем состоянии зафиксирована в двух основных источниках: „Церковная история" Евсевия Кесарийского; сирийский текст „Учения Аддая". Все остальные средневековые версии и редакции легенды, а также апотропеические тексты восходят к этим источникам.

Вторая половина XIX в. ознаменовалась в сирологии открытием и всесторонним изучением многих выдающихся произведений раннесирийской литературы. „Учение Аддая", содержащее наиболее полную версию легенды об Авгаре, относится к числу этих произведений. В 1864 г. В. Кьюртон напечатал пространные отрывки из сирийского текста „Учения", содержащиеся в двух рукописях Британского музея. В 1868 г. Л. Алишан издал армянскую версию этого памятника с параллельным французским переводом. В 1876 г. Д. Филлипс опубликовал полный

текст сирийского оригинала по петербургскому списку памятника и с учетом данных издания В. Кьюртона. Затем одно за другим появились ценные исследования Р. Липсиуса (1880 г.), Т. Цана (1881 г.), К. Маттеса (1882 г.), А. фон Гутшмида (1887 г.), Л. Тиксерона (1888 г.), И. Ташяна (1890 г.),[2] А. Каррьера (1895 г.) и Э. фон Добшюца (1899–1900 гг.). Таким образом, ни один сирийский литературный памятник по степени изученности не может сравниться с этим апокрифическим произведением.

В этих исследованиях получили всестороннее освещение почти все проблемы, касающиеся происхождения и исторических корней легенды, источников и эволюции письменных памятников, их взаимоотношений и идеологических расхождений и т.д. Разработка перечисленных проблем сопровождалась выявлением все новых и новых фактов историко-литературного характера, огромного количества разноязычных версий и эпиграфических вариантов легенды. Казалось, что наука уже полностью удовлетворена результатами работ ученых XIX в. Иначе невозможно объяснить, почему за прошедшие десятилетия нашего века не было написано ни одного специального исследования, посвященного этой теме. При данных обстоятельствах, естественно, может возникнуть вопрос: в чем заключаются новизна рецензируемой монографии и ее ценность для современной сирологии?

В первую очередь, конечно, в факсимильном издании уникальной рукописи ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (сир.нов.сер., № 4), содержащей полный текст сирийского оригинала „Учения Аддая", которое к тому же сопровождается превосходным переводом памятника на русский язык и обстоятельным историко-филологическим комментарием. Одно это уже предоставляет в распоряжение ученых надежный инструмент для дальнейших, более углубленных работ по изучению замечательного сирийского апокрифа. С другой стороны, своей публикацией Е.Н. Мещерская возмещает долг советского востоковедения перед сирийской культурой; благодаря этой публикации хранящаяся в Ленинграде сирийская рукопись отныне навечно спасена для науки.

В первых двух главах монографии подробно рассматриваются проблемы времени и места первоначальной письменной фиксации легенды, а также вопросы истории возникновения „Учения Аддая". Основательный текстологический анализ источников приводит автора к выводу о том, что „первоначальная письменная фиксация легенды о переписке Авгара с Христом принадлежит времени царствования Авгара Великого. Легенда служила целям идеологического оправдания развернувшихся после 202 г. н.э. событий по христианизации Эдессы" (с. 33). Этот вывод дает основание предположить, что запись легенды восходит к эдесскому царскому архиву (с. 32–33). Что же касается „Учения Аддая", то, „исходя из возможного времени возникновения его отдельных композиционных частей, а также идеологической направленности, присущей произведению, его создание следует отнести к началу V в." (с. 53).

Однако основной акцент в исследовании Е.Н. Мещерской, в отличие от предшествующих работ, сделан на дальнейшей судьбе легенды, на ее эволюции в средние века. С этой точки зрения исключительный интерес представляют апотропеические (заклинательные) тексты, изучению которых посвящена третья глава монографии (с. 56–68). Как известно, отрывок из легенды об Авгаре, включающий его переписку с Христом, в средние века использовался в качестве магического текста – амулета, талисмана. До нас дошли многочисленные копии писем, выполненные на камне, папирусе, пергамене, черепках и т.д. Основными текстами этого типа являются Фаюмский, Гетеборгский и Ниссанский папирусы, датируемые VI–VIII вв., а также Евхаитская, Понтийская (2), Эфесская, Македонская и Эдесская надписи, которые относятся к IV–V вв. Автор привлекает эти тексты в качестве вспомогательного материала при исследовании апокрифического сказания, достигая при этом интересных результатов. Нелишне отметить, что все названные тексты переизданы и переведены на русский язык в приложении к рецензируемой книге.

Помимо бытования в качестве апотропеического текста, легенда об Авгаре имела и литературную историю в греко-византийской литературе. Особую популярность она получила в период иконоборческих споров, когда в нее был включен новый мотив, связанный с нерукотворенным образом Христа. Этот мотив

отразился в трех основных письменных памятниках („Деяния апостола Фаддея", „Повесть императора Константина о нерукотворенном образе" и „Послание Авгара"), изучению которых посвящена IV глава исследования. Дальнейшее развитие этот мотив получил в славянских литературах, породив ряд переложений и самостоятельных обработок известного сюжета. Обстоятельный анализ этих памятников дан в V, последней главе монографии.

Глубокое изучение многоязычного и разнохарактерного материала позволяет автору прийти к следующему общему заключению: „Весь многоязычный цикл легенд об Авгаре оказывается неразрывно связанным с культурой, литературой и историей народов Ближнего Востока и Европы на протяжении более чем тысячелетнего периода. Неизменный интерес к легенде в течение столь длительного промежутка времени объясняется ... тем, что она пережила в своем развитии несколько возрождающих ее импульсов, сначала на сирийской, а затем на греческой и на славянской почве, когда на ее основе создавались актуальные произведения, выражавшие идеологические устремления целого исторического этапа" (с. 113). Полностью разделяя мнение Е.Н. Мещерской, мы хотим добавить только, что сирийская легенда пережила настолько же интересную эволюцию и в армянской действительности.

Известно, что в средние века разгорались бурные споры вокруг сфер влияния и авторитета патриарших престолов, каковыми являлись Рим, Ефес (позднее Константинополь), Антиохия, Иерусалим и Александрия. Армянскую церковь, в частности, обвиняли в том, что она не подчиняется ни одному из этих престолов, установленных по традиции святыми апостолами. Со своей стороны армянская церковь старалась привести аргументы в пользу того, что она тоже была основана учениками Христа. Большое значение в этом деле отводилось именно легенде о царе Авгаре и апостоле Аддае.

Армянский перевод „Учения Аддая", выполненный в V в., почти слово в слово совпадает с сирийским текстом до того эпизода, где рассказывается о болезни и кончине Аддая. Начиная с этого момента армянский текст значительно расходится с сирийским. Все те отрывки сирийской версии, в которых речь идет о болезни, смерти и погребении апостола, в армянском переводе подвергнуты коренному редактированию, притом с такой последовательностью, что ничто не напоминает о его смерти. Согласно армянскому переводу, Аддай оставляет вместо себя в Эдессе своего ученика Аггая, а сам отправляется на Восток для распространения там христианства. Чтобы дать представление о методе работы армянского переводчика, достаточно привести лишь один пример. В сирийском оригинале о смерти Аддая впервые упоминается в следующем контексте: „После всего этого заболел он болезнью, из-за которой и покинул этот мир". Вместо этой короткой фразы в армянской версии стоит: „После всего этого апостол Аддай пожелал отправиться в сторону Востока, в страну Ассирийскую, чтобы и в тех местах проповедовать и распространять новое учение Христа, а также строить церкви во всех провинциях и селениях восточного края".

Смерть апостола в сирийском оригинале „Учения Аддая" упоминается восемь раз, и во всех случаях в армянском переводе мы сталкиваемся с подобным воспроизведением текста. Проявленная здесь тенденция не ограничивается только этим памятником. На его основе впоследствии был создан собственно армянский апокриф („Мученичество Фаддея"), повествующий о проповеднической деятельности Аддая в Армении, об обращении Сандухт, дочери царя Санатрука, в христианство, о ее мученической смерти и, наконец, о казни апостола. Нелишне отметить также, что „Учение Аддая" наряду с известной главой „Церковной истории" Евсевия Кесарийского является одним из основных источников „Истории Армении" Мовсеса Хоренаци. В редакции армянского историка мы наблюдаем дальнейшее развитие указанной тенденции. Здесь уже не только Аддай выступает апостолом Армении, но и сам Авгар становится армянским царем. Эта традиция в дальнейшем настолько укоренилась в армянской историографии, что даже сами сирийцы стали считать Авгара царем Армении. С подобным фактом мы сталкиваемся, например, в так называемой "Анонимной хронике 1234 г.", написанной неизвестным сирийским автором XIII в. Об особой популярности сирийской легенды в Армении свидетельствуют многочисленные прозаические и поэтические сочинения, созданные по ее мотивам средневековыми армянскими писателями.

История эволюции легенды на армянской почве, таким образом, лишний раз подтверждает точку зрения Е.Н. Мещерской, согласно которой средневековые переработки сирийского апокрифа выражали идеологические устремления определенных исторических эпох. Именно в выявлении культурно-идеологической функции сирийской легенды, на наш взгляд, состоит основное достоинство рецензируемой работы, написанной высококвалифицированным специалистом, в чьем лице удачно объединяются профессиональный сиролог, византинист и славист.

Примечания

[1] Peeters P. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine. Bruxelles, 1950, p. 176.

[2] К сожалению, работа И. Ташяна ускользнула от внимания Е.Н. Мещерской. См.: Dashian J. Zur Abgar-Sage. - Separatabzug aus der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", IV Bd, Heft 1-3. Wien, 1890. 55 S.

Л.А. Тер-Петросян.

НОВЫЕ РАБОТЫ ЛЕНИНГРАДСКИХ АРАБИСТОВ

О.Г. Большаков. Средневековый город Ближнего Востока (VII-середина XIII в.): Социально-экономические отношения. М., 1984. 344 с.

Книга ленинградского арабиста О.Г. Большакова - плод многолетнего труда автора, включая его участие в археологических раскопках.

Источниковедческий фундамент исследования огромен: он охватывает фактически все основные опубликованные средневековые арабские источники от папирусов и исторических хроник до энциклопедических справочников.

Книга состоит из введения и шести глав. Во введении критически рассматривается западная историография и намечаются конкретные задачи по изучению социально-экономической истории арабского города. Здесь особенно интересным и методологически перспективным представляется определение города как населенного пункта, основной функцией которого является концентрация и распределение прибавочного продукта.

В I главе - „Ближневосточный город и арабское завоевание" - автор развивает то положение, что средневековый „мусульманский" город Востока не был своеобразным явлением, ничем не связанным с позднеантичным городом. Рассматривая научную литературу по византийскому городу, автор приходит к выводу, что к моменту арабского завоевания он был почти полностью подчинен государству, его внутренняя автономия и институт гражданства исчезли, причем различные города находились на разных стадиях разложения полисных традицией. Арабское завоевание не преобразовало всю социально-экономическую структуру города, приведя к изменению лишь его социальной верхушки.

Во II главе автор подвергает проверке признанное положение о небывалом расцвете городов Ближнего Востока в конце IX-X в. в его количественном аспекте. Он приходит к существенному выводу: число городов с VII по X в. не претерпело заметных изменений. Подъем городской жизни к началу X в. был, скорее, восстановлением уровня, нарушенного арабским завоеванием.

III глава посвящена выяснению размеров городов и численности населения. Выводы этой главы также разрушительны для традиционных представлений: в VII-XII вв. на Ближнем Востоке значительного территориального роста городов не происходило. Численность населения городов и отдельных стран отличалась своей стабильностью; испытывая некоторые колебания, она не превышала определенного максимума.

В IV главе – „Покупательная способность денег и жизненный уровень" – автор рассматривает вопросы, необходимые для уяснения основы социально-экономических отношений: количества прибавочного продукта и его движения. Исходя из позиций марксистской политэкономии, т.е. рассматривая цены не как ряд случайных чисел, а как денежное выражение овеществленного в товаре труда, О. Большаков выявляет стоимость, вокруг которой они колебались. Для определения цен золота и серебра он подвергает анализу денежную систему Ближнего Востока VII–XII в., принимая за основу высокопробный египетский динар. Для определения стоимости рабочей силы и производимого ею продукта он рассматривает цены на основные продукты питания, сырье и ремесленные изделия, опровергая при этом представления израильского историка Э. Аштора о ценах и заработках на средневековом мусульманском Востоке. Автор приходит к выводу, что цены на важнейшие продукты питания и ремесла за пять веков практически не изменились, заметных изменений в покупательной способности денег не произошло.

В V главе – „Движение прибавочного продукта" – путем примерных вычислений автор определяет приблизительную продукцию главных сельскохозяйственных культур по стране и делит ее на число работников, а также моделирует одно хозяйство, размеры которого определяются физическими возможностями семьи, выявляя общественно необходимое время для производства важнейших товаров. Доказывается, что прибавочный продукт сельского хозяйства лишь малой частью оставался в руках сельских земледельцев, а в основном уходил в город в виде государственных налогов и земельной ренты и там перераспределялся. Выявляя доходы разных городских слоев, автор показывает, в частности, что максимальный доход крестьянина был значительно ниже доходов ремесленника. Доходы от транзитной торговли составляли очень малую часть общего объема прибавочного продукта, поступавшего в распоряжение господствующего класса.

В заключительной главе доказывается, что, несмотря на раннее развитие товарно-денежных отношений, экономика Ближнего Востока была еще далека от зарождения капитализма. Борьба горожан за власть в XI–XII вв. не была борьбой за автономию, как принято считать в западной историографии. Горожане имели такой объем прав, какого не имели города Западной Европы. Факты захвата ими власти не меняли социально-политической структуры города и не означали торжества городского самоуправления. Целью их борьбы являлось по преимуществу снижение государственных налогов.

Основной вывод, к которому пришел О. Большаков, сводится к тому, что главной причиной стагнации экономики Ближнего Востока, ставшей явной в XII–XIII вв., было непроизводительное использование прибавочного продукта: он потреблялся государством или омертвлялся тезаврацией. При неизменных численности населения и уровне потребления не создавалось объективной возможности расширения производства, а высокая производительность сельского хозяйства ориентировала его на обеспечение господствующего класса.

Этот вывод является существенным вкладом в решение основной проблемы, стоящей перед востоковедной медиевистикой – проблемы отставания стран Востока в их развитии – и может служить основной для дальнейших конкретных и теоретических исследований.

По широте охвата материала, убедительности аргументации и значению выводов книгу О.Г. Большакова бесспорно следует считать большим достижением советской исторической науки.

Л.А. Семенова.

В течение столетия - от 30-х гг. VII в. до 30-х гг. VIII в. - адепты новой исламской религии - арабы - сумели, выйдя с Аравийского полуострова, образовать огромное государство от Атлантического океана до Индостанского полуострова, от Прикаспия до порогов Нила. В пределах этой державы оказались народы с тысячелетней культурной традицией -древневосточной, эллинистической, византийской и сасанидской, говорившие и писавшие на разных языках. Уже к IX-X вв. в этом государстве сложилась новая культура, объединившая эти разнородные культурные традиции и обогащенная освоенным и развитым наследием античности. Базой формирования этой новой культуры явился арабский язык, язык мусульманской религии, которую в завоеванных арабами странах приняли достаточно широкие круги населения, в основном из господствующих классов, - язык, еще в начале VIII в. ставший официальным языком государственной и административной переписки. За прошедшие века арабский язык утвердился в качестве основного средства общения в этом государстве с многоязычным населением, в первую очередь как язык религии и науки. И позже, когда после распада Халифата произошло своего рода возрождение иранских и тюркских языков, арабский язык сохранил эту функцию; некоторые отрасли науки (главным образом связанные с религией) продолжали традиционно пользоваться арабским языком даже вне арабских стран вплоть до XIX в. и даже нашего времени.

Именно такая функция арабского языка как языка письменного общения (в восточных провинциях Халифата в устном общении оставались иранские и тюркские языки, в Северной Африке наряду с арабским, а в раннее время и значительно шире него употреблялись берберские) определила богатейшую традицию письменности на этом языке. Арабские рукописи насчитываются в библиотеках и музеях мира в сотнях тысяч экземпляров, а если учесть рукописи, находящиеся в частных руках (да и в еще не обследованных и неизвестных в науке хранилищах), их количество следует значительно увеличить.

Только работа с рукописями позволяет изучить историю и культуру народов „мусульманских" стран за почти полторы тысячи лет (книгопечатание там появилось только в XIX в.). Поэтому появление книги А.Б. Халидова „Арабские рукописи и арабская рукописная традиция" (М., 1985. 304 с.) можно всячески приветствовать. А.Б. Халидов - один из лучших в СССР специалистов в этой области - поставил перед собой задачу дать по возможности полную характеристику арабской рукописной книги и истории ее развития с разных точек зрения.

Он предлагает краткий очерк арабского языка и письма, дает представление о содержании книг, о ходе развития разных жанров арабской письменности, касается вопросов текстологии, отношений между сочинением и рукописью и рукописей между собой, показывает творцов рукописи - авторов и переписчиков, их общественное положение и роль в создании конкретной книги, которую мы можем взять в руки. Он рассматривает арабскую рукопись как продукт специфического ремесла, материалы письма, переплет, их технические характеристики, наконец, говорит о книготорговле и о собирательстве книг, давая данные о библиотеках, средневековых и современных.

Следует заметить, что попытка вместить в одной небольшой книге столь обширный и разнородный материал поневоле привела к некоторым потерям. Первая из них, как кажется, то, что в определенной мере утратилась связь между главами книги, они превратились в отдельные очерки.

Некоторые главы можно рассматривать как глубокие самостоятельные исследования. В то же время глава „Книжная письменность" представляется кратким конспектом истории арабской письменности. И хотя автор рассматривает эту проблему под своеобразным углом зрения, этот конспект слишком краток для решения поставленной автором задачи и вырывается из общего исследовательского характера книги.

Это особенно обидно, потому что в книге впервые, насколько я знаю, дается попытка установить соотношение сочинений разного жанра, разных отраслей знаний, предназначенных для разного круга читателей.

Точно так же впервые в главе о сочинении и рукописи А.Б. Халидов в общем, сводном виде показывает характерную для разных жанров композицию сочинений и их оформление в рукописях, анализирует принятые формулы и термины. Вообще внимательный разбор употреблявшихся формул и терминов свойствен практически всем главам книги, будь то раздел о передаче знания, книготорговле или об оформлении рукописи. Об этом свидетельствует хотя бы соответствующий указатель, насчитывающий около 200 терминов, которые все получили разъяснение в тексте.

Хотя научное исследование арабских рукописей ведется в Европе и России в течение не менее полутора-двух веков, в нашем веке им серьезно занялись в странах Востока и в Америке; до сих пор литература, посвященная рукописям как объекту исследования, весьма невелика. Пожалуй, наиболее объемлющей является книга Педерсена, опубликованная 40 лет назад. Поэтому появление книги советского ученого, давшего значительно более полную сводку и глубокое исследование данных, чем все существующие, является несомненным вкладом в мировую арабистику.

Книга А.Б. Халидова – плод нескольких десятилетий работы – содержит огромный объем информации, тщательно отобранных сведений источников и научной литературы и собственных наблюдений и выводов. Она является одновременно и серьезной монографией, и своего рода справочным изданием по арабским рукописям. Появление ее чрезвычайно своевременно: сейчас в рукописных хранилищах СССР идет активная подготовка каталогов арабских рукописей, а книга А.Б. Халидова представляется в равной мере полезной и для приступающих к этой работе, и для серьезных специалистов в этой области.

С.Б. Певзнер.

М.Б. Пиотровский. Южная Аравия в раннее средневековье: Становление средневекового общества. М., 1985. 224 с.

Работа М.Б. Пиотровского представляет собой первое в изучении истории Ближнего Востока исследование, объединяющее рассмотрение двух различных эпох и культур – доисламской и мусульманской. Это придает исследованию особую ценность, позволяя проследить ход социального развития, возникновение и становление феодальных отношений и показать специфику взаимодействия социально-экономических отношений с культурой и идеологией, характер обратного воздействия идеологии на социальные отношения и т.д. Важность такого исследования для изучения проблем смены социально-экономических формаций не нуждается в пояснениях. Для Ближнего Востока, где смена культур произошла почти повсеместно и по времени близка к переходу от древнего к средневековому обществу, такие исследования насущно необходимы. Однако их еще нет ни для одной из стран Ближнего Востока.

Работа такого характера затрудняется резким различием источников для разных эпох, необходимостью для автора совместить две специальности. Для Йемена эта трудность усугубляется резким различием и в объеме источников, и в уровне их разработанности: если хымьяритские надписи малочисленны и кратки, но хорошо и подробно изучены, то средневековые йеменские хроники многочисленны и объемны, но зачастую известны лишь по рукописям и совершенно не исследованы, а частью вообще впервые привлекаются ученым. Автор прекрасно справился с этими трудностями. Поражает мастерство, с которым он переходит от документального материала эпиграфики к зыбким данным раннемусульманского предания, от анализа скупых социальных терминов надписей к разбору подробных описаний сельскохозяйственной или налоговой практики Йемена в средневековых йеменских хрониках, создавая из этих разнохарактерных и разномасштабных данных уравновешенное описание и исследование йеменской истории на протяжении почти пяти веков.

Автор дает исследование очень большого, сложного и малоизученного периода в обозримом виде и объеме, разработав оригинальную методику изучения ключевых проблем и ключевых источников, точно выделив узловые моменты в истории Йемена и самого процесса исследования. Сочетание этих двух сторон достигнуто делением работы на главы, прослеживающие основные проблемы истории Йемена на протяжении всего периода, и экскурсы, представляющие анализ ключевых источников по каждому периоду или проблеме. При этом каждой главе соответствует определенный экскурс, раскрывающий методику автора, его источниковедческие позиции и сообщающий конкретный фактический материал по узловым проблемам главы.

Главе „Эпоха и источники" соответствует экскурс „Йеменские посольства к Мухаммаду". Анализ памятника - посланий Мухаммада к племенам Аравии, - давно привлекающего внимание ученых, принадлежит к наибольшим достижениям автора. М.Б. Пиотровский убедительно показывает, что этот памятник отражает раннемусульманское йеменское предание, вскрывает характер его тенденциозности, определяет время сложения памятника (середина VII в.) и среду, в которой он создавался, соотношение документального характера посланий (частично восходящих к подлинным документам) и их легендарно-фольклорного аспекта. Работа открывает широкие возможности для дальнейшего изучения памятника и его исторического использования, и уже этот результат заслуживает самой высокой оценки.

Главе „Политическая история" соответствует экскурс „Первое исмаилитское движение", посвященный наиболее сложной проблеме политической истории раннесредневекового Йемена и одновременно дающий исчерпывающий источниковедческий анализ средневековых йеменских хроник. Эти разделы вносят много нового в изучение истории развития ислама.

Одной из центральных является глава „Кочевники и оседлые", в которой подробно рассматриваются взаимоотношения Йемена с Внутренней Аравией с III в.н.э., процесс взаимодействия арабской и хымьяритской культур и последовательной арабизации Йемена. Автор различает проникновение нового населения и проникновение культуры, показывая параллели из истории аналогичного процесса на северной окраине Аравии: подобно тому как эллинизация арабов в III-VI вв. сменяется арабизацией населения Сирии в VII-VIII вв., так и на южной границе первоначальный процесс хымьяритизации сменяется в VII в. быстрой арабизацией хымьяритов, лишь частично связанной с переселениями. Глава содержит очень большой и новый материал, детально прослеживая расселение арабов в Йемене; особо отметим краткую сводку данных о сохранении в Южной Аравии к X в. хымьяритского языка (с. 70, примеч. 4).

Однако автор несколько преувеличивает кочевой характер арабов, селившихся в Йемене, видимо, под влиянием традиционного представления об арабах VI-VII вв. как о кочевниках-бедуинах. Вероятно, этим вызван и перевод термина ʻараб - „бедуины" не только в южноаравийских надписях, но даже и в арабских источниках. См. с. 58 - „ʻараб (арабы - бедуины)". Однако в арабской литературе этот термин явно носит этнический характер и должен переводиться „арабы", даже если речь идет о бедуинах.

Новые материалы южноаравийских надписей показывают, что слово ʻараб в сабейском является, несомненно, лексическим заимствованием из североарабского и означает всех жителей Внутренней Аравии, даже когда речь идет о наверняка оседлых жителях города Ḳарйат ẕат-Кахил или о арабах - военных наемниках, уже поселившихся в Йемене и, несомненно, в значительной части живших оседло, хотя и сохранивших племенную военную организацию. Наиболее четкий контекст, подтверждающий такое понимание термина, вводит в научный оборот сам автор, указывая, что грамота Мухаммада к конфедерации Хамдан обращена к уḥмур ва - ʻараб - „хымьяритам и арабам" (с. 58).

Детально исследуется социальная стратификация общества и ее изменения на протяжении раннего средневековья в главах „Структура общества" и „Состав правящего слоя" и в соответствующих экскурсах „Судьба кайлей" и „Йеменские персы - абна". Автор показывает изменение состава господствующего класса, замены одной группировки другой, падение социальной роли старых правящих

слоев и выдвижение новых, сопровождающие развитие и распространение феодальных отношений. Все это позволяет читателю увидеть конкретную картину развития социальных отношений, изменения форм и способов эксплуатации непосредственных производителей.

Заключительная глава „Борьба вероучений" и экскурс „Единобожие в доисламском Йемене" дают подробный анализ идеологии йеменского общества: возникновение, развитие и взаимная борьба различных течений раннего ислама в определенной провинции Халифата, среди определенных политических и социальных сил, устанавливается связь этих религиозных течений как с социальными слоями общества, так и с религиозными представлениями древнего Йемена и с религиозной борьбой в Халифате. Автор показывает, что Йемен играл значительную роль в развитии мусульманских вероучений.

Выводы М.Б. Пиотровского хорошо обоснованы и весьма убедительны. Уточнений требует, на мой взгляд, лишь проблема йеменского „неопределенного монотеизма". Автор трактует его как особое религиозное направление, „сходное по духу" с иудаизмом, христианством и аравийским „ханифством", „но отличное от них всех" (с. 105), ср. ниже: „В Йемене существовали три формы, три вида единобожия: неопределенный монотеизм, иудейство, христианство" (с. 107).

Однако „неопределенный монотеизм", видимо, никогда не был сколько-нибудь оформленным и организованным течением (хотя бы в том плане, как аравийское ханифство, осознавшее свое отличие от других религий), поэтому его нельзя противопоставлять иудаизму и христианству. С конца IV в. все, без исключения, надписи йеменских царей и подавляющее большинство других известных надписей - монотеистические. Это, несомненно, свидетельствует, что в конце IV в. в Йемене была принята новая государственная религия, поддержанная царской династией. Характер формул в ранних царских надписях не позволяет определить, было ли это христианство или иудаизм, однако, несомненно, что это была „организованная", догматическая религия, т.е. или иудаизм, или одно из течений христианства.

Арабская традиция о принятии иудаизма Абукарибом Асʿадом подкрепляется, видимо, явно иудаистской надписью Иехуды Иаккуфа, тогда как данные о „первоначальном христианстве" кайлей рода ʿАбд Кулал и сведения о миссии Феофила Индуса позволяют говорить о христианстве (арианстве?) и подкрепляются, может быть, неопределенным характером религиозных формул царских надписей.

Принятие новой религии, вероятно, не связывалось с определенной внешнеполитической ориентацией и было направлено против местных языческих культов в рамках общей централизаторской политики хымьяритских царей IV-VI вв. Оно сопровождалось поэтому поддержкой как христианских, так и иудейских общин, существовавших в Йемене ранее вокруг поселений иноземных купцов.

Вокруг иудейских и христианских общин и складывалась „народная религия" новообращенных, ограничивавшаяся общими представлениями о едином божестве и поверхностным восприятием „священного писания", библейских религиозно-этических представлений и мифологии. Отсюда, может быть, и исходит мусульманское представление о „людях писания", объединяющее иудеев и христиан.

Йеменский неопределенный монотеизм носил, несомненно, характер „народной религии", не оформленной ни организационно, ни идеологически, свободно включавшей в себя как разные варианты библейской и „церковной" истории, так и пережитки языческих верований, мифологии и особенно обрядов и ритуалов. Но в культовой практике Йемена он, несомненно, воплощался более определенно либо в виде иудаизма, либо одного из течений христианства. Поэтому и в IV в. нельзя говорить об „оттеснении йеменского единобожия" иудаизмом и христианством (с. 106). Проходивший процесс следует характеризовать как „поляризацию" верующих в ходе политических и социальных столкновений. Этот процесс следует сопоставить с „пророческим движением" в Аравии VII в., где все „пророки" выступали на базе сходных религиозных представлений (вероятно, идентичных йеменскому „неопределенному монотеизму"), т.е. каждое политическое движение выдвигало собственный вариант религиозной идеологии.

Заключение „Пути развития Южной Аравии в раннем средневековье" дает общее описание социально-политических процессов в Йемене V-X вв., их теорети-

ческое определение как процессов развития раннефеодального общества, завершающегося сложением развитых феодальных отношений, и выявление специфики этого процесса, „путей" развития феодализма.

Автор определяет начальный этап как „хымьяритский путь", т.е. путь с явным превалированием античных начал, из внутренних ресурсов древнего общества. Он отмечает параллельное развитие во Внутренней Аравии как „аравийский путь" или путь генезиса феодализма непосредственно из родоплеменного строя. На втором этапе в результате взаимодействия этих двух типов происходит синтез, и в дальнейшем развитии элементы древнего общества и элементы, привнесенные извне, уравновешивают друг друга.

Выводы автора представляются надежными и убедительными и открывают новые пути исследований. Так, например, монографическое исследование истории Киндитского государства даст, вероятно, значительные новые данные о взаимоотношениях Йемена с Центральной Аравией, а детальная разработка посланий Мухаммада к йеменским властителям позволит нарисовать более подробную картину социальных отношений в Йемене в VII в.

Рецензируемая работа представляет важный вклад в изучение проблемы становления феодализма и будет интересна для всех исследователей средневековья.

А.Г. Лундин.

А.Ч. Козаржевский. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985. 146 с.

Рассматриваемая книга, написанная на основе спецкурсов, прочитанных ее автором студентам кафедр истории древнего мира и классической филологии Московского университета, посвящена Новому Завету как собранию раннехристианских литературных памятников. Необходимость серьезного специального пособия, обращенного к данной теме в нашей высшей школе, очевидна. Идеи Нового Завета, выдержав полемику периода поздней античности, определили пути философской мысли, общественной идеологии и культуры Европы и ряда народов Ближнего Востока в эпоху средневековья. Не утратили во многом они своего значения и в духовных судьбах Нового времени. Новозаветные сюжеты, составив главное содержание средневекового европейского искусства, и в дальнейшем продолжали привлекать к себе внимание художников и музыкантов. Без знакомства с Новым Заветом невозможно полноценное изучение литературы и искусства как Древней Руси, так и России XVIII-начала XX в. Одним словом, такая книга нужна широкому кругу специалистов - историкам, филологам, историкам философии и искусствоведам. Как указывает сам А.Ч. Козаржевский, он „поставил перед собой пропедевтическую задачу: ввести читателя - историка-античника и медиевиста, философа-религиоведа и специалиста по научному атеизму, а также филолога-классика - в круг основных проблем, связанных с исследованием Нового Завета как исторического источника, причем источника не столько фактов, сколько идей" (с. 8).

Свою книгу автор предваряет введением (с. 3-11), в котором высказывает некоторые методологические замечания и дает краткий обзор появившихся в последние два десятилетия в советской печати сочинений, отечественных и переводных, так или иначе затрагивающих рассматриваемую им тематику. Здесь же приводится избранная библиография предмета на русском языке (главным образом книги, вышедшие в советское время) и указываются некоторые пособия общего характера на немецком и английском языках, принадлежащие в основном протестантским авторам.

Первые пять глав книги (с. 12-44) посвящены истории сложения новозаветного канона, рукописям, содержащим новозаветные книги или их отрывки, изданиям греческого текста Нового Завета, его переводам, а также языку его оригинала.

В первой главе (с. 12-18), излагая историю новозаветного канона, автор сообщает и о раннехристианской апокрифической литературе. Обращается он здесь также к вопросу о взаимоотношении кумранских и раннехристианских памятников, отмечая как ряд схожих моментов в их историческом появлении, так и принципиальные различия в их идеологии. В следующей главе (с. 19-26) А.Ч. Козаржевский останавливается на уникальной судьбе Нового Завета как свода литературных памятников, представленных огромным числом (свыше пяти тысяч) древних рукописей и их фрагментов, в том числе и довольно близко отстоящих от времени появления первых. Здесь автор также кратко касается вопросов типологии греческих новозаветных рукописей, их палеографии и текстологии, при этом указываются главнейшие пособия по данным областям новозаветных изучений, издания и исследования некоторых известных древних рукописей, содержащих новозаветный текст. К сожалению, типология рукописей новозаветных книг не прослежена здесь А.Ч. Козаржевским исторически. Ничего он не говорит и о происхождении Библии как типа кодекса, включившего в себя весь Новый Завет (1V в.). Издания греческого новозаветного текста также не все охарактеризованы с точки зрения их особенностей и научной ценности. Такая характеристика была бы важна в отношении критических изданий конца Х1Х-ХХ в. (с. 27-29). Автор сообщает общие сведения о переводах Нового Завета (с. 30-40) на древние языки, на старославянский язык, на национальные языки и на русский язык. Следует отметить, что в разделе, посвященном славянскому переводу новозаветных книг, он повторяет ошибку ряда исследователей, когда говорит об „истории перевода Библии на старославянский язык" (с. 32). Между тем очевидно, что Константин (Кирилл) и Мефодий не имели в основе своих переводов Библии как типа кодекса. Последний-то и в Византии не был в широком употреблении. Собственно церковнославянская Библия появилась уже в самом конце ХV в. (Геннадиевская Библия 1499 г.), а распространение она получила лишь в последней четверти ХV1 в. (Острожская Библия 1581 г.). К этому необходимо добавить, что и в других разделах своей книги Козаржевский подобно многим авторам (прежним и современным) неправомерно смешивает термины Писание, который может быть отнесен к корпусу книг Ветхого и Нового Завета как к таковому или же к той или иной его части, и Библия, который должен относиться к конкретному типу кодекса, появившемуся во второй четверти 1V в. по инициативе императора Константина (ок. 337 г.) и включившему в себя все книги Писания в соответствии с каноном, бывшем в обиходе к этому времени в христианской церкви.* В связи с высказываемым в книге утверждением, что „в Древней Руси не было стимулов к переводу Писания на разговорный язык" (с. 37), следовало бы сказать, что причина этого была не иная, как та, что церковнославянский язык являлся для нее достаточно понятным литературным языком. Впрочем, и его нормы не оставались в неподвижном состоянии, что и находило свое отражение в литературе, в том числе и в памятниках традиционного содержания. В то же время в Х1V-ХV1 вв. сербскими, болгарскими и русскими книжниками проводилась работа по редактированию славянского текста самого распространенного из них - Четвероевангелия. И вопреки мнению А.Ч. Козаржевского (с. 34), некоторые ее результаты (перенесение на Русь в конце Х1V в. митрополитом Киприаном распространившейся у южных славян новой редакции перевода Четвероевангелия) как раз и воплотились в литургический обиход. Достаточно удачной оказалась в книге краткая глава, посвященная греческому языку Нового Завета (с. 41-44), где автор выступает как специалист-лингвист.

Своему рассмотрению происхождения и содержания новозаветных книг А.Ч. Козаржевский дает следующие методологические установки: „Было бы излишним подвергать анализу толкования Нового Завета в апологетике и патристике (11-1V вв). Эти толкования имеют значение только как отражение эволюции христианства в поздней античности и раннем средневековье" (с. 9); „Крайне важно не смотреть на Новый Завет сквозь призму его толкования и переосмысления в раннехристианской апологетике и патристике, средневековой схоластике, плоскорационалистической и вульгарно-социологической критике, в теологических и философско-идеалистических трудах нового времени, модернизаторских экзистенциалистических построениях. По-видимому, целесообразнее всего будет отталкиваться

прежде всего от самого Нового Завета как источника" (с. 45). Впрочем, как увидим, автор не всегда оказывается в этом последовательным. Так, он нередко следует выводам современной умеренной протестантской новозаветной критики и экзегетики. При этом, скажем, данные исторического предания о происхождении той или иной книги Нового Завета заменяются чаще всего довольно искусственными построениями. Правда, следует отдать должное автору, что, рассматривая конкретные памятники, он сообщает и традиционные сведения об их происхождении наряду с позднейшими гипотезами об этом. Исключение здесь составляет только Апокалипсис, который Козаржевский, следуя мнению рационалистической критики XIX в., склонен датировать 68-69 гг. н.э. (т.е. временем, непосредственно последовавшим за гибелью первого императора-гонителя христиан - Нерона), хотя древняя историография согласно относит его написание ко времени правления Домициана (93-96 гг.) (Евсевий, Historia ecclesiastica, III.18.1; Иероним, De viris illustribus, IX).

Пятая глава книги - „Части новозаветного канона, их содержание, хронология, авторская принадлежность, социальный адресат" (с. 45-96) - имеет целью рассмотреть с внешней и внутренней сторон каждую из книг Нового Завета. К сожалению, последнее делается довольно кратко, что приводит к опущению ряда сведений, важных для понимания содержания той или иной новозаветной книги и ее исторической судьбы (например, эпизод с прощением блудницы в Евангелии от Иоанна, нередко опускавшийся древними переписчиками; „евангелие воскресения" в 1 послании Павла к Коринфянам и др.).

В главе „Родословие Иисуса" (с. 97-99) автор, следуя данным традиционной экзегезы (Юлий Африкан, Евсевий Кесарийский), наглядно объясняет одно из так наз. „противоречий" Нового Завета - в вопросе о генеалогиях Иисуса Христа по Матфею и Луке.

Далее следуют три главы, имеющие целью дать представление читателю о новозаветном учении: „Практическая мораль Нового Завета" (с. 100-110), „Новозаветная эсхатология" (с. 111-115) и „Новозаветная догматика" (с. 116-119).

В первой из них, следуя известной схоластической схеме, автор различает „три сферы религиозно-этического поведения верующего: его отношение к богу, к самому себе, к людям" (с. 100). При этом новозаветной этике усваивается юридическая направленность. Отсюда следует вывод, что цель человеческого бытия, согласно Новому Завету, состоит „в подготовке к ответу на страшном суде" (там же). Таким образом, игнорирование патристического понимания новозаветного учения заметно обедняет содержание указанной главы. Именно в произведениях апологетов II-III вв и аскетов IV-XIV вв. не только в достаточно широком спектре представлена цель христианской аскезы согласно Новому Завету, но и свидетельствуются исторические формы ее осуществления, что было бы особенно важно для рассмотрения новозаветных книг как „источника идей". Тему новозаветной этики продолжает и следующая глава, посвященная эсхатологии Нового Завета. Отмечая центральный ее пункт - учение о страшном суде, - автор определяет и критерий последнего - „дела любви и милосердия" (с. 114). Обращаясь к новозаветной догматике, А.Ч. Козаржевский рассматривает ее один очень важный аспект - учение о Логосе. Следуя мнению о том, что писатель четвертого Евангелия воспринял идею Логоса у Филона Александрийского, он все же при этом справедливо отмечает, что ей здесь было придано новое качество (с. 116). Далее, изъясняя пролог Евангелия от Иоанна, автор особое внимание уделяет его первому стиху, который приводится им не только в оригинале, но и в латинском (по Вульгате), церковнославянском и русском переводах (с. 117). При этом он серьезно ошибается, когда представляет как „канонический старославянский перевод" южнославянскую редакцию последнего, появившуюся не ранее XIV в., а на Руси получившую распространение уже в списках XV в.: „Въ началѣ бѣ слово и слово бѣ къ б(ог)оу и б(ог)ъ бѣ слово". Между тем древнейшие рукописи славянского Евангелия, отразившие в той или иной степени начальный кирилло-мефодиевский перевод, в отличие от приведенной буквальной передачи рассматриваемого стиха, дают довольно свободное его чтение, имевшее целью донести до своих читателей содержащийся в нем практический смысл: „Искони бѣ слово и

слово бѣ отъ б(ог)а и б(ог)ъ бѣ слово". В то же время, вопреки утверждению Козаржевского, следует сказать, что славянский перевод греческого выражения ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, встречающийся в некоторых древних списках (Ассеманиево Евангелие XI в., Добромирово Евангелие XII в.) - „слово бѣ оу б(ог)а" (ср. лат. „verbum erat apud deum"), все же лучше передает его смысл, поскольку означает не „нахождение рядом", а отношение непосредственной личностной близости. Поэтому в данном случае предлог πρός + винит. может быть передан как apud, оу, у, что и отразили латинский, некоторые варианты старославянского и русский переводы. Однако остается непонятным, почему автор решил, что поздняя редакция славянского перевода выражения ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν - „слово бѣ къ б(ог)оу" лучше передает единосущность Логоса и Бога-Отца, установленную здесь традиционным патристическим экзегезисом. Далее А.Ч. Козаржевский утверждает, что „Новый Завет не дает развернутого учения о Троице" (с. 118), т.е. о фундаментальной идее всей христианской доктрины. Верно, что христианская триадология получила свое полное догматическое оформление ко времени Константинопольского собора 381 г. Однако тот крупномасштабный философский синтез, который в III-IV вв. привел к этому, все же не явился „результатом синкретизма иудейского монотеизма и трансцендентных идей античной идеалистической философии", - как пишет автор книги (с. 116), а был, как об этом свидетельствует патристическая литература, следствием тщательного отбора античных (главным образом неоплатонических) выражений и концепций по признаку их соответствия новозаветной догматике, которые в христианском богословии получали свое новое качество.

Интересны в книге последние три главы, рассматривающие Новый Завет как исторический памятник: „Свидетельства о первоначальном христианстве у античных писателей" (с. 120-129); „Новый Завет в свете археологических открытий" (с. 130-136) и являющаяся заключением - „Новозаветный канон как исторический источник" (с. 137-144), где кратко суммированы данные известных литературных и археологических источников и дано их осмысление в современной советской и мировой науке.

В целом, несмотря на встречающийся в книге ряд неточностей и произвольных толкований новозаветного текста, она читается с интересом. Думается, что опыт создания университетского спецкурса по Новому Завету окажется полезным в плане дальнейших его разработок с целью дать достаточную подготовку широкому кругу специалистов-гуманитариев в этой области, тесно связанной с изучением истории, философии, литературы и искусства поздней античности, средних веков и Нового времени.

П р и м е ч а н и е

*Об этом свидетельствует Евсевий Кесарийский, приводя соответствующее послание самого Константина (Vita Constantini, XX, 36. - PG, t. 20, col. 1184C-1185AB). Начиная с эпохи Реформации (XVI в.) протестантские конфессии исключают из своих изданий Библии неканонические (т.е. отсутствующие в еврейском оригинале, а имеющиеся лишь в Септуагинте) книги Ветхого Завета.

С.Н. Павлов.

Каталог инкунабулов на древнееврейском языке. Библиотека Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Составитель С.М. Якерсон. Отв. редактор И.Ш. Шифман. Л., 1985. 108 с.

Библиография восточных фондов АН СССР пополнилась каталогом первопечатных еврейских книг из собраний Л.П. Фридлянда и Д.А. Хвольсона. Потребность публикации этого материала назревала давно, с самого момента поступления в Азиатский музей коллекции книг, дарованной Академии наук под условием продолжения и завершения каталогизации, уже начатой ее владельцем, библиофилом

Л.П. Фридляндом. Описанием инкунабул занимались в разное время с перерывами библиограф Л.П. Фридлянда С. Винер, сотрудники Азиатского музея-Института востоковедения И.Г. Бендер, Ю.А. Солодухо, М.Н. Зислин. Недавно, после большого перерыва, работа была начата независимо от прежних попыток сотрудником Библиотеки АН СССР С.М. Якерсоном и доведена им до публикации. Издание осуществлено офсетным способом. Это дало возможность иллюстрировать его образцами печатного текста, заставок и пометок владельцев и читателей при исключительной дешевизне книги (30 коп). Каталог включает 64 описания инкунабул, вышедших в XV в. в Италии и Португалии. Значительная их часть (26 экз.) представляет дублеты и триплеты. Если учесть, что во всех известных книгохранилищах представлено менее двухсот изданий, что обусловливается особыми обстоятельствами истории еврейского народа, то собрание Института востоковедения АН СССР в Ленинграде должно быть признано большой культурной ценностью.

Каталогу предпослано введение „От составителя" (с. 3–11), заключает его хорошо продуманная система указателей, ориентирующая читателя в нужных ему пунктах описания (с. 86–108). Большое место в каталоге занимает описание филиграней, в основном представляющих несколько однородных групп, поскольку большинство книг напечатано в одной стране на протяжении нескольких десятилетий. Нам кажется, что описание их можно было бы сократить за счет перекрестных ссылок и ссылок на специальные справочники, которые автор все равно каждый раз использует.

Описания располагаются в порядке алфавита имен авторов и заглавий сочинений. В конце стоят описания первопечатной Библии и ее частей, что оговаривается автором в предисловии, хотя сам термин ТаНаḴ определяет место описания. Привычный для востоковедов порядок алфавита имен-фамилий смещается из-за того, что составитель составную часть „ибн" (Ибн – „сын") выделил как начало имени автора, так что Адрет (Соломон), Альбо (Иосиф) следуют после Ибн Габироля, Ибн Сины и т.п. Имена авторов и заглавия сочинения даются трижды тремя алфавитами, дважды с диакритическими знаками, передающими одну и ту же систему произношения. При передаче имен русским алфавитом полностью отсутствует передача общепринятых в русской литературе (в том числе и в научной) собственных имен, как Авраам, Исаак, Моисей, Соломон и т.п., которые можно было бы поместить рядом в скобках. С некоторым затруднением отыскивается порядковый номер описания, он не стоит впереди, в промежутке между двумя описаниями, который предоставляет для этого достаточно места, и не открывает собою новое описание, не выделяется более крупным или жирным шрифтом. Малозаметная цифра стоит при передаче автора и заглавия латиницей (на втором месте в описании). Для справочного издания это неудобно.

Существенным недостатком каталога можно считать не вполне квалифицированную и в большинстве случаев ненужную здесь характеристику авторов и аннотации к сочинениям. Например, Маймонид (Моше б. Маймон) охарактеризован как „философ, законовед, математик, астроном" (№ 35, с. 52). Две последние специальности не выделяют Моисея Маймонида, но при упоминании о них кажется необъяснимым отсутствие слов „врач", „медик" для знаменитого Саладина, автора глав и трактатов по медицине и лейб-медика. Термина „богослов" для ряда авторов составитель вообще избегает. Особенно заметна аннотация к изданию масоретской Библии (№ 54, ТЛНАḴ, нужно ТаНаḴ). Было бы достаточно, если бы составитель ограничился своим определением: „еврейская каноническая Библия" с указанием – полный или неполный канон. Пояснение со слов „священные книги иудеев и христиан" и т.д. вряд ли здесь нужно (с. 71). То же можно отнести к историко-литературным характеристикам Мишны и Талмуда (№ 51–53, с. 68–71). Переводы заглавий сочинений во многих случаях оставляют желать большей точности. В первую очередь это относится к № 20 – учебнику под заглавием „Maqrēy dardaqēy" (арам. яз.), в переводе С.М. Якерсона „Учитель начинающих", хотя есть полная возможность перевести точно: „Обучающий чтению детей". Язык заглавия не указан (с. 36). „Mah^{a}laḵ" в заглавии грамматики М. Кимхи переведено как „движение", хотя глагол hlk имеет конкретное значение „ходить, идти" – „Хождение (шествие) тропами знания". Вставленный переводчиком

русский предлог „по" излишен, в оригинале соответствия ему нет (№ 50, с. 67). В переводе - „Толкование Пятикнижия" - напротив опущен предлог 'al, уточняющий: „Толкование (bēʾūr) на Пятикнижие" (№ 12, с. 28). „Мишне Тора" Маймонида трудно перевести точно, но „повторение" - mišnah, а не mišneh. Свою систематизацию всего канонического права Маймонид озаглавил, скорее всего, имея в виду значение „заместитель" (Торы); второй по значению свод законов (после Пятикнижия и Талмуда). В предпочтенном С.М. Якерсоном переводе слово „закон" во всяком случае должно начинаться с заглавной буквы (с. 52). Мало понятно объяснение профессии (?) Иакова б. Ашер - „кодификатор" (чего?) вместо определенного „кодификатор Талмуда" (№ 21, с. 39). Кажется, каталог выиграл бы, если бы составитель, определяя содержание сочинения, ограничился бы лаконичным указанием на раздел литературы или науки: „грамматика", „экзегетика", „каноническое право", „стихотворения, сборник стихотворений" и т.п.

Составитель явно старается выдерживать принятую им систему транскрипции. В частности, заднеязычный kaf всегда передается через к, k̠, поэтому удивляет в заглавии оригинала „Путеводителя блуждающих"(nbwkym)наличие ḥ, соответствующего всюду ḥet. Русский язык книги не вполне безупречен: лучше бы вместо „владельческие заметки" писать „заметки владельцев"; „попадание" вместо „поступление" (в коллекцию); неудачен термин „пустой" вместо обычного „чистый" для обозначения листа (страницы), свободного, незаполненного текстом. Следует читать nennt (нем.) вместо nent (с. 39), так как Д.А. Хвольсон поставил диакритический знак, удваивающий букву n в глаголе nennen. Знак опущен в передаче приписки и не заменен удвоением буквы, читатель сочтет это место опечаткой.

Все эти небольшие погрешности снижают впечатление от ценной и важной работы, выполненной составителем со старанием и любовью. Устранение их при подготовке рукописи к изданию потребовало бы не больше нескольких часов у опытного редактора или при предварительном обсуждении труда специалистами-гебраистами. Мы надеемся, что работа будет продолжена и расширена.

К. Старкова.

ХРОНИКА

ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА В 1985-1986 гг.

В 1985-1986 гг. ЛО РПО продолжало работать по своим традиционным направлениям: изучение истории и культуры Палестины, а также народов Ближнего Востока, относящихся к восточнохристианскому кругу.

4 февраля 1985 г. состоялось научное заседание, посвященное 70-летию видного советского семитолога К.Б. Старковой. Во вступительном слове К.Н. Юзбашян, поздравив юбиляра, отметил ее большие заслуги в глубоком историко-филологическом исследовании средневековой еврейской литературы, текстов Мертвого моря и в подготовке молодых востоковедных кадров. Первым докладом на тему „Упоминается ли Карфаген в масоретской Библии?" К.Б. Старкову приветствовал ее однокурсник и коллега И.М. Дьяконов, который предложил интересные этимологии ряда библейских топонимов. В.В. Лебедев, основываясь на изученных им архивных материалах ГПБ, сообщил о новых данных, относящихся к собирательской деятельности караимского просветителя А.С. Фирковича. Доклад А.К. Гаврилова был посвящен анализу двух евангельских стихов (Мф. 11:12 и Лк. 16:16) с точки зрения того, следует ли понимать „насильников", упомянутых в них, в положительном, образно-фидеистическом или же в отрицательном, аллюзивно-полемическом смысле. Докладчик привел доказательства в пользу второго толкования. Р.Г. Рылова рассказала о малоизвестном ранее начальном периоде научной деятельности А.П. Дьяконова - сиролога и византиниста-историка, рассмотрев его основные сирологические труды. В докладе А.Г. Лундина „Новые документы из Йемена" излагалась история открытия и дешифровки двух сабейских документов на дереве, найденных в Нашане (ЙАР) и написанных прежде неизвестным курсивным письмом. По мнению докладчика, открытие нового вида памятников значительно расширит источниковедческую базу сабеистики. С.М. Якерсон посвятил свой доклад обзору состава и истории формирования коллекции еврейских старопечатных книг Института востоковедения АН СССР, а также истории первых еврейских типографий XV-XVI вв., возникших в странах Западной Европы. В докладе И.Н. Воевуцкого рассматривался состав еврейско-испанского глоссария, приложенного к трактату на джудесмо „Руководство жизни" ученого-рационалиста XVI в. Моше Алмоснино. И.Ш. Шифман в докладе „Библейский Йахве и угаритский Силач Ба'лу" показал точки соприкосновения этих двух образов богов-громовержцев, подателей дождя и плодородия, и отметил общность репертуара мифов, связанных с ними. В докладе М.Н. Зислина был дан сопоставительный анализ двух еврейских грамматик X-XI вв., принадлежащих Ионе ибн Джанаху и Абуль Фараджу Харуну ибн Аль-Фараджу. Доклад А.Л. Хосроева и В.П. Степаненко явился продолжением работ по исследованию эпиграфических памятников Чуфут-Кале, начатых Е.Н. Мещерской и А.Л. Хосроевым в 1983 г. Докладчики показали, что надгробная плита, содержащая надпись квадратным шрифтом и дату V в., не может быть датирована ранее XIV в., так как на обоих скатах плиты располагается рельеф с растительным орнаментом, аналогии которому есть на христианских надгробиях Мангупа и портале мавзолея Хаджи Гирея (1501 г.). В докладе Е.Н. Мещерской „Древнееврейские граффити из Херсонеса" были предложены чтения и переводы граффити, обнаруженных на фрагментах фресок при раскопках базилики 1935 г. Особое внимание обращалось на трехстрочную надпись с датой V в.

А.Г. Грушевой в своем выступлении „Греческая надпись о налогах из Беершевы V-VI вв." проанализировал эту надпись как малоизученный источник по истории социально-экономических отношений в Палестине ранневизантийского времени.

22 февраля 1985 г. состоялась II научная сессия ЛО РПО на тему „Традиционное образование на Ближнем Востоке (византийский культурный круг)", посвященная памяти Н.В. Пигулевской и А.В. Пайковой.

В докладе А.Г. Лундина „Обучение грамоте на Ближнем Востоке в конце II тыс. до н. э." разбирался древнейший памятник финикийского письма - остракон из Избет-Сарта, который представляет собой ученическое упражнение и показывает приемы обучения грамоте - способ заучивания наизусть порядка знаков и письмо под диктовку. В докладе И.Ш. Шифмана была показана специфика угаритской писцовой школы и методики обучения писцов, которые обучались не только угаритскому, но и шумерскому, аккадскому, хурритскому языкам, переписывая и заучивая стандартные литературные тексты. И.Н. Воевуцкий в своем докладе попытался на основе анализа трактата Моше Алмоснино (XVI в.) восстановить круг чтения сефардов, полагая, что в него входила разноязычная литература по философии, естествознанию и другим областям знания и что сефардская культура того времени была культурой европейской ориентации. И.П. Медведев дал представление об особой роли правового образования в Византии, разобрал принципы и формы преподавания права, отметил передовой его характер в ранневизантийскую эпоху, когда существовала уже программа преподавания права. В докладе С.Н. Гуковой „Михаил Пселл и естественнонаучное знание в Византии" на примере творчества этого писателя, автора нескольких естественнонаучных трактатов, в которых он попытался рационалистически переосмыслить традиционную картину мира, определялось место естествознания в системе византийского образования XI в. С рассмотрением проблем эфиопского средневекового образования были связаны доклады С.Б. Чернецова, который показал, какую идейную нагрузку несли библейские цитаты в произведениях эфиопской историографии, и В.М. Платонова, который подробно рассказал об уникальной системе эфиопских церковных и монастырских школ, являвшихся вплоть до начала XX в. единственным средством образования в стране. Н.И. Сериков в докладе „Основные элементы концепции древнегреческой истории в византийской и арабо-мусульманской историографии" предложил попытку „сквозного" сравнительного анализа византийских и арабо-мусульманских всемирно-исторических хроник, использовав в качестве критерия их оценки авторскую арабоязычную редакцию „Хроники" сирийского писателя Бар Эбрея. Он показал на примерах, что набор элементов концепции древнегреческой истории в обоих случаях одинаков, разница же заключена в акцентах, свойственных каждой из анализируемых традиций. В докладе „К вопросу о месте «Хроники» Михаила Глики (XII в.) в системе византийского образования" Л.Т. Авилушкина рассмотрела особенности этого сочинения, отличающие его от предшествующих произведений подобного рода: одна - увлечение естественнонаучными и богословскими экскурсами, другая - ярко выраженный дидактический характер повествования. Докладчица полагает, что „Хронику" Глики можно считать одним из видов учебной литературы. В своем выступлении „Какое образование получили Маштоц и его последователи?" К.Н. Юзбашян показал, что известен поименно список учеников армянского просветителя, известны маршруты их поездок для получения образования и результаты их ученой деятельности, но о характере полученного ими образования можно судить лишь гипотетически.

Присутствовавшие на заседании члены ЛО РПО заслушали отчет председателя ЛО РПО К.Н. Юзбашяна о работе в 1984 г. и одобрили его.

12 апреля 1985 г. состоялось совместное заседание РПО, Эрмитажа, ЛО Института археологии АН СССР, посвященное 90-летию Русского Археологического института в Константинополе. Во вступительном слове К.Н. Юзбашян отметил, что к концу XIX в. русская византинистика превратилась в самостоятельную школу, выработала собственную традицию и направленность, одной из отличительных черт которой была органическая связь со славистикой и востоковедением. Задача состоит в том, чтобы понять пути, которыми русская византинистика пришла к мировому признанию, и установить внутренние закономерности ее развития. В докладе Ю.А. Пятницкого и С.А. Ершова „Русский Археологический институт в Констан-

тинополе и его научная деятельность (1894-1914)" было подробно на основании впервые исследованных архивных материалов рассказано об обстоятельствах возникновения РАИКа, его научной и издательской деятельности за 20 лет (доклад публикуется в этом выпуске сборника). В.С. Шандровская свое выступление посвятила большой (5285) коллекции византийских печатей, собранной РАИКом. Они представляют значительную ценность для изучения политической, социально-экономической жизни империи и заслуживают полного опубликования и всестороннего исследования. П.А. Раппопорт остановился на вопросе о соотношении изученности памятников византийской и древнерусской архитектуры, подчеркнув, что труды по византийскому зодчеству занимали существенное место в работе Константинопольского института. В.Н. Залесская посвятила сообщение некоторым памятникам прикладного искусства из наследия РАИК, отметив широкую географию происхождения этого разнообразного материала. Выступление С.Г. Савиной касалось икон из собрания РАИКа, включающих разные по стилю и датам (XIV-XVIII вв.) памятники. Она подробно остановилась на анализе иконы св. Анастасии. К.К. Акентьев предложил новую интерпретацию миниатюр Хлудовской псалтири, рассмотрев их как сатирический цикл, связанный с иконоборческими событиями.

28 июня 1985 г. с докладом „Тема самопознания в «Апокрифе Иоанна» (Наг-Хаммади II, 1)" выступила М.К. Трофимова (Москва). Она познакомила со своим русским переводом этого интереснейшего памятника, теми толкованиями его, которые содержатся в новом издании М. Тардье.

Ежегодные чтения, посвященные памяти Н.В. Пигулевской и состоявшиеся 17 января 1986 г., проходили на тему: „40 лет открытия памятников Кумрана и Наг-Хаммади". К.Б. Старкова в начале своего сообщения отметила заслуги Н.В. Пигулевской и В.А. Крачковской, активно содействовавших возникновению и развитию советского кумрановедения. Далее она остановилась на вопросе о секретности текстов замкнутой иудейской общины, проанализировав все случаи словоупотребления терминов ʾraz и sôd и установив их значения. В выступлении И.Ш. Шифмана была сделана попытка определить место кумранской общины в системе религиозных объединений сиро-палестинского региона эпохи эллинизма и римского господства, отметить черты ее типологического сходства с подобными сообществами. А.Л. Вассоевич рассказал о способе добычи нефтяных продуктов из Мертвого моря, описанном римским историком Тацитом, и о своей попытке воспроизвести в лабораторных условиях его рекомендации. Сообщение Е.Б. Смагиной касалось исследуемых ею манихейских текстов и тому, как на их основе реконструируется биография Мани. А.И. Сидоров в сообщении „«Кельнский кодекс Мани» и его значение для изучения позднеантичной культуры" подчеркнул важность открытой в 1969 г. рукописи, которая дает представление о генезисе манихейства и позволяет детализировать связи данной религии с гностицизмом и ранним христианством. С.И. Грицай на основе разбора двух текстов из Наг-Хаммади – „Ипостась архонтов" и „Трактат без названия" – дала представление о космогонической системе гностиков, отражающей немаловажную часть их мифологии. Н.В. Шабуров сделал сообщение „О двух направлениях в герметизме. VI и IX трактаты герметического корпуса", в котором выступил против употребления термина „гностический герметизм" и обосновал шаткость ранее использовавшихся критериев при отнесении герметических сочинений к той или иной школе или секте. В сообщении Е.Н. Мещерской „«Гимн о жемчужине» в «Актах Фомы». Возможные интерпретации" был дан обзор всех имеющихся в настоящее время точек зрения, толкующих это поэтическое сочинение, и обоснована невозможность его понимания вне контекста „Актов" и сравнения с остальными поэтическими фрагментами памятника. А.Л. Хосроев в докладе „«Поучения» Сильвана и «Изречения» Секста" сопоставил два памятника александрийского эллинистического христианства конца II в. и предположил, что „Изречения" пифагорейцев, послужившие основным источником „Изречений" Секста, стали также и источником „Поучения" Сильвана.

К.Н. Юзбашян отчитался о работе ЛО РПО в 1985 г. Его отчет был встречен с одобрением.

С 4 по 6 июня 1986 г. ЛО РПО проводило III научную сессию на тему „Этническое и конфессиональное самосознание на Ближнем Востоке (византий-

ский культурный круг)". Первым был заслушан доклад И.М. Дьяконова „Этногенез и этническое самосознание на древнем Ближнем Востоке," который касался общетеоретических вопросов – определения понятий „этнос", „этническое самосознание", „лингвистическая и культурная общность". Этническое сознание, согласно докладчику, – явление историческое, возникающее лишь в капиталистическую и посткапиталистическую эпоху, в древности народы не знали вражды на национальной почве. И.П. Медведев в своем докладе проследил путь становления политического самосознания византийцев, подчеркнув, что сутью византийской цивилизации стало единство трех начал: культурного, политически правового и религиозного, а империя выполняла амбивалентную функцию, подавляя самобытность подчиненных народов и пробуждая у них приобщением к римской культуре государственное самосознание. В докладе И.П. Вейнберга рассматривался аспект отношений „человек–Бог" в ветхозаветной книге „Паралипоменон". Он отметил, что сущность религиозного сознания евреев, как видно из анализа книг Библии, не оставалась неизменной. В книге „Хроник" акцентируются свобода человеческой воли и возможность ее выбора, инициатива принятия „договора" между Богом и человеком исходит от последнего. Н.Ю. Ломоури в докладе „Конфессиональные вопросы в грузинских средневековых летописях" показал, что в своде „Картлис цховреба" конфессиональные споры и связанные с ними моменты политической жизни отражены весьма скудно. Докладчик полагает, что вряд ли религиозные проблемы оказали значительное влияние на этническое самосознание грузин. Доклад К.Н. Юзбашяна „Формирование этноконфессионального самосознания армян в средние века" определил два основания, на которых складывалось армянское единство – общность происхождения от одного эпонима и приобщение к христианству через Григория Просветителя, позднее к этому примыкает консолидация на основе антихалкидонитской борьбы, которая, согласно докладчику, не несла никакой политической нагрузки. С.Б. Чернецов рассмотрел понятия „эфиоп" и „Эфиопия", подчеркнув, что они ассоциируются прежде всего с характеристикой особой культуры – противопоставлением окружающих язычников и эфиопов как носителей и хранителей первоначальной христианской веры и высоких культурных традиций. Этот фактор служит консолидирующим и в современных условиях. В.А. Арутюнова-Фиданян посвятила доклад вопросу эволюции этно-конфессионального сознания армян-халкидонитов. Она считает, что культура данной группы армян, сыгравшая значительную роль в жизни Армении, Византии, болгар, должна быть выделена как особый тип культуры армянского этноса. А.А. Акопян выступил с докладом „О так называемом «албанском самосознании» армянского населения правобережной Албании", в котором показал, что самосознание разных этнических групп этого региона (албан и армян) с VII в. определяла не этническая, а церковно-юрисдикционная принадлежность. Такое явление вообще типично, по его мнению, для средних веков. Г.М. Прохоров в докладе „Литература и этническое самосознание Древней Руси (X–XV вв.)" показал, что понятие „Русь" многозначно, основными компонентами в нем были всегда родовой и исповедальный, но их соотношение и характер менялись в разные эпохи. Докладчик на примерах из памятников древнерусской литературы продемонстрировал эволюцию понятия и связи его двух компонентов. Доклад С.А. Иванова был посвящен соотношению этнического, политического и конфессионального самосознания у болгар в XI–XII вв. Докладчик отметил ведущую роль христианского патриотизма, который определял отношения с Византией и брал верх над другими видами самосознания до XIII в., момента гибели идеи православного единства и ромейской государственности. И.В. Борцова рассказала о том, как в „Повести временных лет" отражаются особенности этнического и государственного самосознания, подчеркнув, что для составителей летописи важное значение имел фактор общности территории. Я.Р. Дашкевич в своем докладе „Сирийцы в Крыму и на Руси в IX–XV вв. (К вопросу об этно-конфессиональных барьерах)" привел факты, свидетельствующие о существовании в этих регионах сирийских колоний, представляющих различные конфессиональные толки, но в основном яковитов. Барьер между сирийцами и окружавшими их народами свидетельствует о высоком этно-конфессиональном уровне сознания первых. М.К. Трофимова рассказала о некоторых особенностях самосознания гностиков на материале текстов из Наг-Хаммади, исходя из того

положения, что гносис не религия или философия, а форма самосознания. Она остановилась на различных литературных формах выражения такого гностического самосознания. А.И. Колесников сделал доклад „Конфессиональная ситуация в сасанидском Иране", в котором на основе сопоставления данных нарративных и других источников показал взаимоотношения зороастризма, провозглашенного государственной религией, с другими конфессиями – христианством и иудаизмом. В докладе Е.Б. Смагиной „Происхождение христианской версии биографии Мани" рассматривался вопрос о происхождении учения манихеев, как преемников всех великих религий (зороастризма, христианства и буддизма). Докладчица показала, как искаженное толкование манихейской традиции повлекло за собой создание христианской легенды о зарождении манихейства как выдумки трех последовательно сменявшихся шарлатанов-чернокнижников. В.П. Степаненко в докладе „Этнокультурный симбиоз на Ближнем Востоке в эпоху крестовых походов" проанализировал роль восточных христиан в крестовых походах и их последующие взаимоотношения с крестоносцами, показав их тесные контакты с местным населением и проследив процесс их ассимиляции в культурном отношении с ним. К.А. Жуков сделал доклад на тему „Самосознание малоазийских тюрок в XIV–XV вв.", в котором пришел к выводу о том, что важным этапом в развитии этнического самосознания этого народа явился период эмиратов. Докладчик высказал мнение, что ядро раннефеодальной тюркской народности сложилось на западе Малой Азии уже в середине XV в. Доклад М.Б. Пиотровского „Функция «библейских» сказаний в Коране" был посвящен кораническим сказаниям о пророках как образцу переработки исламом древнего культурного наследия Ближнего Востока. Он привел примеры различных способов обработки библейских сюжетов и интерпретации библейских персонажей. Именно такое разнообразие форм делало проповедь ислама столь эффективной. Д.В. Ермаков в докладе „Исламский традиционализм: историко-культурная традиция и конфликты эпохи (IX–X вв.)" рассказал о ханбалитстве как религиозно-политическом движении в исламе, выражавшем взгляды средних слоев горожан и получившем признание в качестве идеологии носителей исламского правоверия, которые ратовали за восстановление авторитета Корана и раннеисламской общинной организации. Е. А. Резван в своем докладе сказал о том, что Коран генетически связан с доисламской устной литературной традицией, составлял в ее развитии качественно новый этап. Адекватное истолкование коранической лексики и сюжетов возможно лишь в общем контексте культурных достижений предысламской Аравии. Доклад А.И. Сидорова был посвящен проблеме „единой энергии" в воззрениях Севера Антиохийского и Анастасия Антиохийского. Отметив различия во взглядах этих двух авторов, докладчик показал, что их положения создавали предпосылки для последующих монофелитских споров, имевших большое значение для развития философской и богословской мысли. А.И. Юрченко выступил с сообщением о найденном им греческом оригинале сочинения „Надписание о правой вере", приписываемого обычно Кириллу Философу. Греческий текст входил в состав „Большого апологетика". В докладе А.М. Лидова „Иконографические программы росписей как источник для реконструкции культуры армян-халкидонитов" говорилось о росписях XIII в. как новом типе источника, который позволяет получить целостное представление о культуре армян-халкидонитов и их этно-конфессиональном самосознании. Докладчик выделил важные черты этой культуры: ориентация на Византию, стремление подчеркнуть связь с национальной армянской традицией, утверждение армяно-грузинской исторической общности, популярность идеи унии.

В дискуссии по всем затронутым в докладах проблемам выступили как докладчики, так и другие участники сессии. Прочитанные на сессии доклады и их обсуждение продемонстрировали широкое разнообразие форм этнического и конфессионального самосознания у народов византийского культурного круга, различную степень их влияния на жизнь общества в разные исторические периоды.

Ученый секретарь ЛО РПО

Е.Н. Мещерская.

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENS

From the scientific heritage

2 р. 80 к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО „НАУКА”
Ленинградское отделение

1987 • ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК • ВЫПУСК 29 (92)